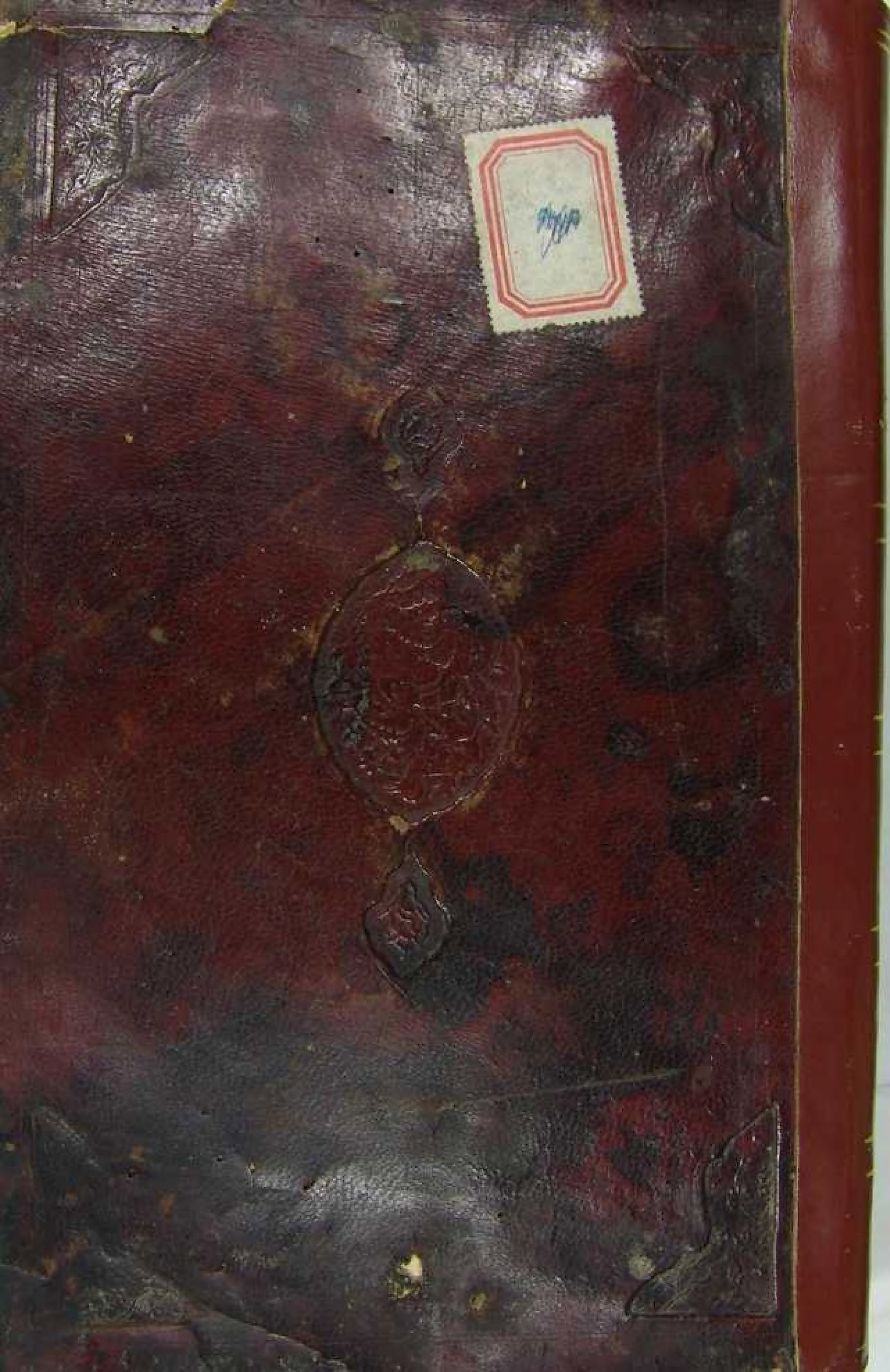


٨٧

التوضيح

ابن تاج الشريعة







٨٦  
م

التوضيح في حل فوامض التنقيح ، كلاهما للمصدر

الشريعة الأصغر ، عبيد الله بن مسعود - ٧٤٧ هـ

بخط محمد البين ناوي المالكي سنة ٩٤٠ هـ

٢٦٣ ق ١٩ س ١٩ × ٣٠ سم

نسخة جيدة ، ضمن مجموع (ق ٢٦٣ - ١) ، خطها

نسخ معتان ، طبع

الأخرية ٢ : ٢٥ ، معجم المطبوعات ٢ : ٢٥٥  
١ - أصول الفقه الأعلامي - المؤلف ب - الناشر

٢ - تاريخ النسخ - حل فوامض التنقيح ه - شرح

تنقيح الأصول

٨٦  
م

٨٦  
م

فائدة في العام المخصوص والعام الذي أريد به

المخصوص والفرق بينهما ، تأليف تقي الدين

السبكي ، علي بن عبد الكافي - ٧٥٦ هـ ، كتبت

في القرن الحادي عشر الهجري تقديرا

٤ ص ١٩ س ١٩ × ٣٠ سم

نسخة جيدة ، ضمن مجموع (ق ٢٦٣ - ١) ، خطها

نسخ معتان

الأعلام ٥ : ١١٦

١ - المنطق - المؤلف ب - تاريخ النسخ

٨٧  
م



18

CV

٤٧٩

خود بخود

قنصل الاصول  
لعبه الله في سوره يس

کتابخانه جامعہ الزیاحی  
فصلہ اشعار

رقعة الكاهن	١٧٩
رقعة الخاضع	١٨٠
رقعة النسيج	١٨١
رقعة النوروز	١٨٢

مكتبة جامعة الرياض - قسم المخطوطات  
اسم الكتاب: التوضيح في علم غرامر العرب  
اسم المؤلف: محمد بن عبد الله بن جابر  
تاريخ النسخ: ١٠٩٤ هـ  
عدد الأوراق: ٢٦  
ملاحظات: (نصف مجلد)

مكتبة جامعة القاهرة  
القاهرة



هذا الكتاب من كتب  
الشيخ الفاضل  
المرجع في  
الدين والادب  
والفقه  
والنحو  
والصرف  
والاجرام  
والفلك  
والاقتصاد  
والسياسة  
والجغرافيا  
والاخبار  
والسير  
والاعمال  
والفنون  
والصناعات  
والاقتصاد  
والسياسة  
والجغرافيا  
والاخبار  
والسير  
والاعمال  
والفنون  
والصناعات

هذا الكتاب من كتب  
الشيخ الفاضل  
المرجع في  
الدين والادب  
والفقه  
والنحو  
والصرف  
والاجرام  
والفلك  
والاقتصاد  
والسياسة  
والجغرافيا  
والاخبار  
والسير  
والاعمال  
والفنون  
والصناعات

بسم الله الرحمن الرحيم وبه تقي  
حامد الله تعالى ولا وثانيا ولعننا الله ثانيا وعيا افضل  
رسله وآله مصليا وفي حلية الصلوات تحليا ومصليا وبعد  
فان العبد المتوسل الي الله باقوي الذريعة عبيد الله ابن  
سعود بن تاج الشريعة سعد جده واجده يقول  
وقتي له بتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافق  
مغلفاته معرضا عن شرح المواضع التي لم يحلها بغير الطاب  
لاجل له النظر في هذا الكتاب على ما سوت كتاب التنقيح  
سارع بعض اصحابه الي انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ  
في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التعديلات  
وشي من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتق علي  
النظم الذي تقررت لتغير النسخ المكتوبة قبل التغيير الي هذا  
النظم ثم لما تيسر اتمامه وحقق بالاختتام ختامه مستملا على  
تقريبات وتجميع مؤسسية على قواعد المعقولة وتقريرات  
مرتبطة بعد ضبط الاصول وتزويج انتقائي لم يسبقني عليه  
احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فيها العلم الي هذا الامد  
سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل عوام من التنقيح  
والله تعالى مسئول ان يعصم عن الخطا والخلل كلامنا وعن  
السهو والزلل اقلنا واقدما اليه يصعد الكلم لطيب

هذا الكتاب من كتب  
الشيخ الفاضل  
المرجع في  
الدين والادب  
والفقه  
والنحو  
والصرف  
والاجرام  
والفلك  
والاقتصاد  
والسياسة  
والجغرافيا  
والاخبار  
والسير  
والاعمال  
والفنون  
والصناعات

هذا الكتاب من كتب  
الشيخ الفاضل  
المرجع في  
الدين والادب  
والفقه  
والنحو  
والصرف  
والاجرام  
والفلك  
والاقتصاد  
والسياسة  
والجغرافيا  
والاخبار  
والسير  
والاعمال  
والفنون  
والصناعات

افتتح بالصبر قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر  
الله تعالى يكون في الذهن عند افتتاح الكلام لقوله تعالى  
وباخق انزلناه وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب  
صفة الكلم والكلم ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين  
واحد به بالتالي جوز في وصفه التذكير والتانيث نحو دخل  
خاوية وحل منقعر من محامد لا صولها من مسارع الشرع  
ماء ولغزوعها من قبول القبول منها القبول الاول  
ريح الصبا على ان جعل اصول الشريعة مهيمة  
المباني وفروعها رقيقة الخواشي اي لطيفة الاطراف  
والجوانب دقيقة المعاني بني على اربعة اركان  
قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غايه الاحكام  
وجعل المستأبها في مقصورات خيام الاستدار  
ابتلاء لقلوب الراشدين فان اترال المستأبها  
علي مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله  
تعالى وما يعلم تاويله الا الله لا يتلاءم  
الراشدين في العلم بكنج عنان ذهنهم عن التفكير  
فيها والوصول الي ما يستاقون اليه من العلم  
بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر من خلقه  
احدا عليها والنصوص منقضة عراش ابيكار افكار

هذا الكتاب من كتب  
الشيخ الفاضل  
المرجع في  
الدين والادب  
والفقه  
والنحو  
والصرف  
والاجرام  
والفلك  
والاقتصاد  
والسياسة  
والجغرافيا  
والاخبار  
والسير  
والاعمال  
والفنون  
والصناعات

هذا الكتاب من كتب  
الشيخ الفاضل  
المرجع في  
الدين والادب  
والفقه  
والنحو  
والصرف  
والاجرام  
والفلك  
والاقتصاد  
والسياسة  
والجغرافيا  
والاخبار  
والسير  
والاعمال  
والفنون  
والصناعات

هذا الكتاب من كتب  
الشيخ الفاضل  
المرجع في  
الدين والادب  
والفقه  
والنحو  
والصرف  
والاجرام  
والفلك  
والاقتصاد  
والسياسة  
والجغرافيا  
والاخبار  
والسير  
والاعمال  
والفنون  
والصناعات

هذا الكتاب من كتب  
الشيخ الفاضل  
المرجع في  
الدين والادب  
والفقه  
والنحو  
والصرف  
والاجرام  
والفلك  
والاقتصاد  
والسياسة  
والجغرافيا  
والاخبار  
والسير  
والاعمال  
والفنون  
والصناعات

هذا الكتاب من كتب  
الشيخ الفاضل  
المرجع في  
الدين والادب  
والفقه  
والنحو  
والصرف  
والاجرام  
والفلك  
والاقتصاد  
والسياسة  
والجغرافيا  
والاخبار  
والسير  
والاعمال  
والفنون  
والصناعات





المتفكرين - منصفة العروس مكان ترفع عليه العروس  
للجلوة - وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه  
بسنة نبية المصطفى وفصل خطابه - أي الخطاب  
الفاصل بين الحق والباطل - صلى الله عليه وآله  
واسما به ما رفع اعلام الدين - باجماع المجتهدين  
ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين - اراد  
بالمعالم العطل التي يعلم القائمين بها الحكم في  
المقاييس - واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائمين  
ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر ثم اورد النصوص  
الى الاحكام الثابتة في الفروع ثم بدأ سلوكهم هو لفظ  
النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة  
ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجيدون فيها  
علامات وامارات وضرب السارعة ليهتدوا بها الى  
مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام  
ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع  
والقياس على الوجه الذي بنى السارعة قصر الاحكام  
عليها **الربيع** فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوي  
الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد  
سعود وسعد جده يقول لما رايت فحول العلم ملكين

مرفوع بالرفع  
سئل عن  
الذين  
يأثمون  
بالحرام  
فلا يجدون  
من يرفع عنهم  
الخطية

في كل عهد وزمان علي مباحث اصول الفقه اي  
مقبليين عليها من اكابر علي وجهه اي سقط عليه فان  
من اقبل علي الشيء غاية الاقبال فكانه اكابر عليه للامام  
مقتدي الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي  
بواه الله دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر  
البيان مذكور كنوز معانيه في صحور عباراته مرموز  
عوامض نكتته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم  
طاعني علي ظواهر الفاظ بقصور نظرهم عن مواقع  
الحاظه اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه  
هو بالحاظ عينيه من غير ان ينظر اليه قصدا  
اردت تنقيحه وتنظيم وطولته اي طلبت  
تبين مراده وتفهمه وعلي قواعد المعقول  
تاسيسه وتقسيمه مورد انيز زبدة مباحث  
المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب  
ابن الحاجب مع حقيقتان يدعيه وتدقيقات غامضة  
منيفة يجمل الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط  
والايجاز متشبها باهداب السحر متمسكا بعرف  
الاعجاز اختار في الاعجاز العرف وفي السحر  
الاهداب لان الاعجاز اقوي واوثق من



من السحر واختار في العروم لفظ الواحد وفي الال  
 الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يوجب  
 المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق  
 ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو  
 دون الاعجاز وطريقه فوق الواحد فاورده فيه  
 لفظ الجمع **وسمى** **تنقيح الاصول**  
 وادبه تعالى مستول ان يمنع به مولفه وكانه  
 وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجه الكريم  
 الرحيم **اصول الفقه** اي هذه اصول الفقه واصول  
 الفقه ماهي فتعرفها اولا باعتبار الاصناف  
 وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعرفها  
 باعتبار الاصناف فيحتاج الى تعريف المضاف  
 والمضاف اليه فقال الاصل ما ينبغي عليه غيره  
 فالابتناسامل للابتناسي وهو ظاهر والابتناس  
 العقلي هو ترتيب الحكم على علة وتعرف بالمحتاج اليه لا يطرد  
 وقد عرفه في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما  
 حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاسماء  
 كما اذا كنينا شيئا من امور اجزاء باعتبار تركيبها ثم وضعنا لهذا  
 اسما كالاصول والفقه والجنس والنوع ونحوها فان تعريف الاسماء تبيين

ان هذا الاسمي في وضع وشرط لولا التعريف في الطراد اي كل ما صدق عليه  
 الحد صدق عليه الحد والعكس اي كل ما صدق عليه الحد وصدق عليه الحد  
 فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولوقيل حيوان كاتب بالفعل  
 لا يتعكس ذلك ان تعريف الانسان لا يبين ان لفظ الانسان لا يفي بوضع  
 فالتعريف الذي ذكره في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل  
 اي العلة الفاعلية والصوره اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية  
 اي ذوات الصناعات مثلا فاننا تعلم ان هذا التعريف صادق  
 على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والحدود لا يصدق عليها لانها ليس  
 هذه الاشياء لا يصدق عليها فلا يصدق هذا التعريف الا على **والفقه تعرفه النفس**  
**مطلقا** وما عليها ويراد على الخرج الاقفاديات والوجدانيات فيخرج الكلام  
 والصوره من لم يرد في الشرح هذا التعريف منقول عن الجنيته في  
 عند المعرفة اذ ان الجزئيات عن دليل يخرج التقليل فتعلم ما لها وما  
 عليها فاما ان يراد به ما يستفاد به كما يتضرر به في الاخرة كما في قوله تعالى  
 فما اكسبت وعليها ما اكتسبت فان اراد بها الثواب والعقاب فاعلم انما ياتي  
 به المكلف اما واجب وعند ذل ومباح او مكروه كراهة تنزيها ومكروه  
 كراهة تحريم وحرام فحينئذ سئل عن كل واحد طرف فان طرف الفعل وطرف الترك  
 بمعنى عدم الفعل صارت التي عشر ففعل الواجب والمندوب مما ياتى  
 وفعل الحرام والمكروه تحريم وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا ياتى  
 عليه ولا يعاقب عليه فلا يدخل في من العقاب وان اراد بالنتيجة عدم العقاب

الاصول والفقه  
 تعريف الماهيات الحقيقية  
 تعريف الماهيات الاسماء  
 تعريف الماهيات المركبة  
 تعريف الماهيات البسيطة  
 تعريف الماهيات النورية  
 تعريف الماهيات الحسية  
 تعريف الماهيات العقلية  
 تعريف الماهيات الحسية  
 تعريف الماهيات العقلية  
 تعريف الماهيات الحسية  
 تعريف الماهيات العقلية







الفعل جازما كالإيجاب وغير جائز كالندب أو طلب الترك جازما كالالتزم  
 أو غير جائز كالكرهية أو التحخير أي الأبلهة و زاد البعض والوضع  
 ليدخل الحكم بالسيببية والشرطية ونحوهما - اعلم أن الخطاب ما تكليف وهو  
 المتعلق بأفعال المكلفين بالافتقار أو التحخير وأما وضعي وهو الخطاب  
 بأن هذا سبب ذلك أو شرط ذلك كالدلو سبب للصلوة والطهارة  
 شرط لها فلما ذكر لحد النوعين وهو التكليف وجب ذلك النوع الآخر  
 وهو الوضع والبعض لم يذكر الوضع لأنه دخل في الافتقار أو التحخير  
 لأن المعين من كون الدلو سببا للصلوة أنه إذا وجد الدلو وجب  
 للصلوة والوجوب من باب الافتقار لكن الحق هو الأول لأن المفهوم  
 من الحكم الوضعي يتعلق بشئ آخر المفهوم من التكليف ليس هذا ولنزوم  
 لخدما في الأخرى صورة لا بد لعل اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي  
 بهذا بعض المتأخرين من متأعي الاستعرية قالوا الحكم الشرعي خطاب  
 الله تعالى إلى آخره فالشرعي حينئذ ما ورد به خطاب الشارع أو يدرك  
 فخصه بالشرعية ما على تقدير أن يكون الحكم الشرعي مع هذا التعريف  
 فالتعريف لما كان أعم من أن لا يدرك لو لا خطاب الشارع أو يدرك  
 فلو كان الشرعي ما لا يصح يدرك لو لا خطاب الشارع لكان المحدود خاص  
 من الحد والفقه يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحد جازما  
 بطريق إطلاق لم يعم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن  
 لما شاع فينصرون مقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية وورد

فلهذا علم على هذا ما لا بد من أن يكون

عليه

عليا في تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى إلى آخره أن الحكم المصطلح ما ثبت  
 بالخطاب لا موق أي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريف الحكم المصطلح بين  
 الغفباء وهو المقصود بالتعريف وأيضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كإزار  
 يبرء وصحة سلامة وصلواته وكونها مندوبة ونحو ذلك فإنه ليس متعلق بأفعال  
 المكلفين مع اندحكم فإن قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل ولتية فلما هذا  
 في الإسلام والصلوة لا يقطع وأما في غيرهما فإن تعلق الحق بالله أو دست  
 حكم شرعي ثم إذا الولي حكم أخررت على الأول لا عينه وسبجي في باب الحكم  
 والإحكام المتعلقة بأفعاله فيسبغ فيقال بأفعال العباد ويخرج ما ثبت  
 بالقياس ولا خطاب هذا إلا أن يقال - اعلم أن المصادر قد تنفع طرقا  
 بخواتمك طلوع الشمس في وقت طلوع الشمس فقوله إلا أن يقال من هذا الباب  
 فافهمنا متفرغ من قوله ويخرج ما ثبت بالقياس في جميع الأوقات لا وقت  
 قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا إلا أنه ثبت  
 بالقياس فإن القياس مظهر لا مثبت فالندفع الاشكال وأيضا يخرج نحو استوا  
 وقا اعتبروا - من المندم أنهم الحكم فالمراد بالآية أن هذا التصديق وجوب  
 التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال المراد بالأفعال أفعال الجوارح  
 ووجوب اعتبار أي القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح - ويقع التكرار  
 بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين لأنه قال في حد الفقه العلم  
 بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين  
 فيكون هذا الفقه العام بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين الشرعية



العملية . ففتح التكرار لان يقال يصح بالافعال ما يتم فعل الجواز  
وفعل القلب وبالعلمية ما يخص الجواز فنبت هذه العناية التكرار  
ويخرج جواب الاشكال المتقدم . وموقول يخرج جوابا اذا اعتبرناه  
لاننا من افعال القلب . والشرعية ما لا يدرك لولا خطا الشارع متوا  
كان الخطاب واردا في غير هذا الحكم وواردا في صورة يحتاج اليها هذا  
الحكم والمسائل القياسية فتكون احكامها شرعية اذ لو اخطا الشارع في  
القياس عليه لا يدرك الحكم في القياس فيدخل في خد الفعل حسن كل شيء  
وتفجده عند نفاذ كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة  
حسن بعض الافعال وفهمها بذكر كان عقلا وبعضها لا بل موقف علي  
خطا الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني  
هو الفقه وحده الفقه وحده الفقه يكون جامعا ومائعا على هذا المذهب  
واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وتبعد اضدادها لا يعدان  
من الغدر المصطلح فيدخل في الفقه ما ليس منه فلا يكون تعريفهما  
للفقه المصطلح على مذهب الاشعري . ولا يراد عليه . اي على حد الفقه  
الي لا يعلم كونهما من الدين ضرورة لاجراء مثل الصلوة والصوم فانها  
منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل . اعلم ان هذا القيد ذكره  
في المحصول . ليخرج مثلا الصلوة والصوم وانما هما اذ لو لم يخرج لكان  
الشخص العالم بوجوبهما فقيهما وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع  
لانا لانسلم اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيهما لان المراد

بالاحكام

7  
بالاحكام ليس بعضها وان قل لان الشخص العالم بمائة مسألة بغير  
اذ لها تسو اعلم كونهما في الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من  
كما بل من فحواه لا ينبغي فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه  
مع ان العالم بذلك وحده لا ينبغي فقيها كالعلم بمائة مسألة غريبة فانه  
من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا يصح لاجراء ما منه بذلك  
القييد الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام العلم منه لان الخواص  
لا تتأهي والضابط يخرج احكامها ولا يراد لكل واحد لان العلماء المجتهدين  
لم يثبت لهم الوقوف على بعض الاحكام مدة وجوبهم كالي حين فتدعي  
الله عنده لم يدركه الخطا في الاجتهاد ولا حكم بعض الخواص  
ربما يكون مما لا يكون للاجتهاد فيه مسامحة وايضا لا يليق في الحدود وان  
يدكر العلم ويراد به تنبيه مخصوص اذ لا دلالة للمفظة عليه فضلا  
واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما يجلت متناهية مضبوطة  
فاللهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول  
الوصف بها والى انعقد الاجماع عليها من الاحكام مع مكنة الاستنباط  
منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما قد ظهر نزول الوحي بمقتضى ذلك  
الوقت فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقيها في وقت نزول بعض الاحكام  
ثم لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضي الله عنهم  
بجهتهم كما نفاغ المايين بما ذكره ليهيئ الفقيه الاخي المنسطين منهم  
وعلم المسائل الاجماعية يشترط الاتي رضي الرسول عليه السلام لعدم



الاجماع في رتبة لا المسائل القياسية للتدوير بل ينسب ملكة الاستنباط  
الصحيح ويحتمل ان يكون مقروفا بشرائطه وما قبل ان الفقه مظهر في العلم  
العلم عليه حججا بما ولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرها المتألف  
وهي ما قد ظهر من رد الروحي بدوا اعتد الاجماع غلبة قطعية وايضا  
ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب وغيره وانما  
ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام كان قد قال كما غلب ظن المجتهد  
بالحكم ثبت الحكم فكما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا  
به فلهذا الجواب على ما ذهب من يتدل ان كل مجتهد مصيب يكون مصححا  
واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم  
انه يجب علينا العمل بما وليت الحكم بالنظر الى الذي قيل وان لم يثبت  
في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس  
وان كان ذا فرعا للثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يثبت عليها الفقه  
اذا ما يثبت عليها الفقه في شيء موافقا لموهبة الاربعة الثلاثة  
الاول اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم اما القياس فهو موصول  
من وجه لانه اضل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة  
الى الثلاثة الاول اذا العلة فيه مستنبطة من سوادها فيكون الثابت  
بالقياس ثابتا بتلك الاولية والقياس مولى يثبت بل هو مظهر لما  
نظر القياس المستنبط من الكتاب فلكي يسهل حكمة المواظفة على حرمة  
الوطي في حالة الحيف الثانية بقوله تعالى قل هو الله اعترفوا له

في الحيف

في الحيف والعلة هي الاذوق اما المستنبط من السنة فلكي يسهل  
حرمة قذف من الحيف بقفين في حرمة قذف من الحيف بقفين  
الثابت بقوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثل الجوز  
بيد والفضل دهور واما المستنبط من الاجماع فاورود النظر في  
الوطي الحرام على الحلال في المصاهرة كقيا حرمة وطى المروية  
على حرمة وطى امه التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا يصح  
فيه بل المقرر ورد في امهات النكاح غير اشتراط الرعي ولما عرفت  
اصول الفقه باعتبار الاصل فالا ان يعرفه باعتبار انه لقب  
لعلم مخصوص فنقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي تؤول  
لها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي تؤول بها  
الى الفقه توفلا قريبا فاما قلنا توفلا قريبا اخترا عن المبادئ  
كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق اخترا عن علم الخلاف  
والعدل فانه وان استدل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه كن  
لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعد المذكورة  
في الارشاد العهدي والمقدمة ونحوها ليست علمها التمسك بالخلافية  
ويصح بالقضايا الكلية المذكورة فانه يكون احدي مقدمتي الدليل على  
مسائل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول  
فكبر كالمسألة الاولى هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم  
ثابت لان الحكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس



وثابت وإذا استدلنا على ما قبل الفقه بالملازمة الكلية مع  
 وجود الملازمة والملازمة الكلية هي تلك القضايا التي لا يمكن أن  
 الحكم ثابت لأنه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا  
 لكن القياس الذي يثبت هذا الحكم فيكون ثابتا وأعلم أنه يمكن  
 أن لا تكون هذه القضية الكلية بغيرها مذكورة في مسائل أصول  
 الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل  
 أصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع  
 ثبت الوجوب فيها فإن هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة  
 وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه ثبت هذا الحكم  
 والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على  
 الوجوب ثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز ثبت الجواز  
 فالملازمة التي هي إحدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل أصول  
 الفقه بطريق النظم ثم أعلم أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت  
 به الحكم إذا كان مستلحا على شرط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل  
 ينسخها ولا يكون له معارض مساو أو راجح فالقضية المذكورة ستأ  
 جعلنا هذا كبرى أو ملازمة إنما قصدت كلية أو استلزامية هذه القيود  
 فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علمها بالقضية الكلية  
 التي هي إحدى مقدمتي الدليل على ما قبل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل  
 أصول الفقه وقولنا يتوصل بها إلى الظاهر أن هذا يخص المجتهدين

فقولنا ما ثبت به الحكم  
 من الأدلة

فإن

فإن المجتهد عند في هذا العلم قواعد يتوصل بها إلى المجتهدين إلى  
 الفقه فإن المتوصل إلى الفقه ليس إلا المجتهدين فإن الفقه هو العلم بالحكم  
 من الأدلة التي ليس وليد التقليد منها فهذا لم يذكر من حيث التقليد  
 والاستغناء في كتبنا ولا يتعدان يقال أنه يتم المجتهد والمقلد والأدلة  
 الأربع إنما يتوصل بها إلى المجتهدين لا التقليد فاما المقلد والدليل عنه  
 قول المجتهد فإن المقلد بقوله هذا الحكم واقع عنده لأنه أدي البيدي  
 أي حقيقته وكما أدي البيدي فهو واقع عندي فالقضية الثانية  
 من أصول الفقه أيضا فلهذا ذكر بعض العلماء في مسائل أصول مباحث  
 التقليد والاستغناء في هذا أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي  
 يتوصل بها إلى مسائل الفقه ولا يقال إلى الفقه وقولنا على وجه التحقيق  
 لا ينافي هذا المعنى فإن تحقيق المقالة أن يقول مجتهدا يعتقد ذلك  
 التقليد والذي ذكرناه إنما هو بالنظر إلى الدليل أما بالنظر إلى المدلول  
 فإن القضية المذكورة إنما يمكن إثباتها كلية إذا عرفت أنواع الحكم  
 وأن أي نوع من الأحكام يثبت بأي نوع من الأدلة بخصوصية  
 ناشئة من الحكم كقولنا ذلك الشيء على ذلك لأن هذا الحكم لا يمكن  
 إثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل  
 المكلف كونه عبادا وعقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك  
 القضية فإن الأحكام تختلف باختلاف أفعال المكلفين فإن القضية  
 لا يمكن إثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو

دليل كقوله

كما هو معلوم بالحكم

كما هو معلوم بالحكم



المكلف وتعرفة الأهلية والعوارض التي تعرض على الأهلية بما  
ومكتسبة منذ وجبة تحت تلك القضية الكلية أيضا لاختلاف الحكم  
باختلاف الحكم عليه وبالنظر إلى وجود العوارض يجب أن لا يعدم ما يكون  
توكيداً لدليل على اثبات سائر المقدمات السكك الأولى هكذا هذا الحكم  
ثابت لأن حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر  
من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم  
ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو المقري شرح  
الكبرى بقولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوت  
القياس الموصوف فهو ثابت فبذلك القضية الأخيرة من مسائل أصول  
الفقه وبطريق الملازمة هكذا كما وجد قياس موصوف بهذه الصفات  
دال على حكم موصوف بهذه الصفات ثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس  
الموصوف في الغرض فعلم أن جميع الباحث المتقدم منذ وجبة تحت  
القضية الكلية المذكورة التي هي إحدى مقدماتي الدليل على مسائل  
الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور وإذا علم أن جميع مسائل  
أصول الفقه رجعت إلى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوت كذا  
كذا فهو ثابت أو كما وجد دليل كذا إذا دل على حكم كذا ثبت ذلك  
الحكم علم أنه يصح في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام  
الكلية من حيث أن الأولى مثبتة للثباتية والمباحث إلى ترجيح  
إلا أن الأولى مثبتة للثباتية بعضها فاشتهر عن الأدلة وبعضها فاشتهر

عن

عن الأحكام فوضوح هذا العلم لأدلة الشرعية والأحكام لا يصح  
فيه عن العوارض الذاتية الأدلة الشرعية وهي اثباتها للحكم عن  
العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها بتلك الأدلة فيثبت فيه  
عن الحلال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها الفاني قوله فيجب أن  
متعلق بهذا العلم أي إذا كان هذا أصول الفقه هذا يعني بالذات  
فيه في الأدلة والأحكام ومطلقاً تماماً والمراد بالحوال العوارض  
الذاتية وما يتعلق بها أعطف على الأدلة والفهم في قوله بها يرجع إلى  
الأدلة مما له تدخل في كونها مثبتة للحكم كما يبحث عن الإجماع ونحوه  
واعلم أن العوارض الذاتية للأدلة ثلاثة أقسام منها العوارض الذاتية  
المثبتة عنها وهي كونها مثبتة للأحكام ومنها ما ليس بمثبت عنها كالثبوت  
لها تدخل في الحقوق ما هي مثبتة عنها ككونها عامة أو مستكرمة أو غير واحدة  
والمثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الأول يقع محمولات في  
القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع أوصافاً وتبويها  
فوضوح تلك القضايا لقولنا الخبر الذي يرويه واحد يجب غلبة  
الظن بالحكم وقد يقع موضوعاً لتلك القضايا لقولنا العام يجب  
الحكم قطعاً وقد يقع محمولاً فيها نحو المكرة في موضع السقاية  
وكذلك العوارض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضاً الأولى ما يكون  
بحولنا عنها ومكون للحكم فاسماً لأدلة المذكورة والثانية ما يكون  
له تدخل في الحقوق ما هي مثبتة عنها ككونه متعلقاً بفعل الجاني أو بفعل



الشيء ونحوه والى الله المآل لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا للقضايا  
التي هي مسائل هذا العلم والثاني هو اضافته فيكون الموضوع تلك القضايا  
وقد يقع محمولا كقضايا الحكم المطلق بالعبادة حيث يتجوز الواحد  
منها القسوة لا تثبت بالقياس ونحوه كقضية المسيحية واما الثالث  
فيقتضي عن هذا العلم وعن مسائله ويلحق به البحث كالتبعية  
الاذنية وهو الحكم وتماثلها في هذا الضمير الجوزي وهو يلحق به يرجع  
الى البحث المذكور في قوله فيبحث وقوله غايته اي عن احوال  
تأنيبت وقوله كالتبعية يلحق به الحكم وهو الحكم والمحكوم به والمحكوم  
عليه والعلم ان قوله فيبحث به محتمل امرين احدهما ان يكون له ان يثبت كقضايا  
الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام  
والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط والى البحث عن الاحكام  
على انه من لواحق هذا العلم وان اصول الفقه هي ادلة الفقه شتم  
اربعين هذا العلم بالادلة من حيث انها تثبت الحكم فالتبعية الناشئة  
عن الحكم وما يتعلق به من جهة عن هذا العلم وهي سبيل ولا يفتقر  
على هذا الوجه وتوابع هذا العلم كما ان موضوع المنطق هو التصورات  
والصدقيات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فاعظم ان  
المنطق راجع الى احوال الموضوع وان كان يبحث فيه على سبيل التذرع  
من احوال التصورات الموصلة اليه كالتبعية في الماهيات انما قابلية  
للعقد فهذا البحث يذكر على سبيل التسمية وكذا هذا في بعض الكتب  
كتب

كتاب الاصول ثم بعد مباحث الحكم من مسائل هذا العلم لكن الصحيح  
هو الاحتمال الاول وقوله ومول الحكم فان اريد الحكم الخطاب المتعلق  
بافعال المكلفين وموقدهم فالله اذ يثبت بالادلة الاربعه ثبوت  
علمنا به بتلك الادلة وان اريد الحكم ان الخطاب كالوجوب والحرمة  
فيثبت ببعض الادلة الاربعه صحيح وبالقياس كالتبعية مثلا  
لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة طشاه الوجوب كما قيل  
ان القياس منظر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن  
وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والحوادث  
معا فتقول نريد في البحث اثبات العلم <sup>لنا</sup> غلبة الظن لنا واعلم  
الى ما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اذ قد ان اسمعك بعض  
مباحثنا التي لا يستغني المحقق عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها  
اي انه في مباحث الموضوع والمادة كرو ان العلم الواحد قد يكون له اكثر  
من موضوع كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية  
وعنها وهذا غير صحيح والتحقيق ان المجهول عنه في علم ان كان  
اضافة شيء الى اخر كما قال ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة  
الحكم في المنطق يبحث فيه عن انما لا تصورات وتصديقي الى تصور  
او تصديقي وقد يكون بعض الحواشي الى ان هذا يدخل في المبحث  
عنه ناشئة عن المناقش وبعضها عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا  
المصنفين وان لم يكن المجهول عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم



الواحد شيئا كثر لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بالاتحاد المعلومات  
اي المسائل واختلافها باختلاف الموضوع بحيث يختلف العلم وان  
اريد بالعلم الواحد وضع للاصطلاح على ان يكون من غير رعاية  
معي فوجب الوحدة ولا اعتبار به على ان لكل واحد ان يتصلح على ان  
القدر والحد من علم واحد وموضوعه متشابه في كل المكافئة المقار  
وما اوردوا من النظر فهو بين الانسان والادوية فحيث ان  
العلم في الادوية انما هو من حيث ان يكون الانسان يقع ببعضها  
فالعلم موضوع في الجميع بين الانسان وفيه المفقود في كونه في الموضوع  
وله معنيان احدهما ان العلم مع تلك الحقيقة موضوع كالمادة الوجود  
من حيث انه موجود وموضوع علم الاله فيجب فيه تعلق الاعراض بالذات  
التي تليها من حيث انه موجود كالحق والكمية وتكون لا يثبت  
فيه عن تلك الحقيقة لان الموضوع مما يثبت على اعراضه لا يثبت عند  
او عن الاعراض ولا يثبت ان الحقيقة تكون بئانا للاعراض الذاتية المبحث  
عنها فانه يمكن ان العلم اعراض ذاتية متنوعة وانما يثبت في علم عن نوع  
منها فالحقيقة بيان ذلك النوع فتولد موضوع الطب بين الانسان  
من حيث انه يصح ويرضو موضوع الحقيقة اجزاء العلم ان لها شكلا  
براءة به التي الثاني الاول اذ في الطب يثبت عن الصحة والمرض  
وفي الحقيقة عن الشك والوكان المراد من الاول يجب ان يثبت في الطب  
والهبة عن اعراض لاخذ لاجل الحقيقة في الواقع خلاف ذلك ومنها

ان

ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للاثمين اقول هذا غير صحيح  
بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة في كل علم يبحث عن كل  
منها كما ذكرنا فاما قلنا ان الشيء الواحد له اعراض متنوعة فان الواحد  
الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها  
سلبية ولا شيء منها يكف بخبره لعدله لجزءه له فلو تعلق بعضها بالادوية  
يكون لذا تدققنا التسلسل في البنية فلو تعلق بعضها بالادوية كان لذاته  
هو المطر وان كان لغیر نتكلم في ذلك الغير حتى نتهى التسلسل في المبدأ  
ولانه يلزم استعماله من غير ان يثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد  
موضوع علمين ويكون تميزه بحسب الاعراض المخصصة لها وذلك لان  
اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها بالعلوم  
في المسائل فكما ان المسائل تتعدد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي اربعة  
الى موضوع العلم فلذلك تتعدد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي اربعة  
الى تلك الاعراض وانما انما الاصطلاح جري بان الموضوع معتبر في ذلك  
والعوامل في الامتاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الحقيقة اجزاء  
العالم من حيث انها اشكال وموضوع علم الصغار والعالم من الطبيعة اجزاء  
العالم من حيث انها طبيعة قولهم ان موضوعها واحد لكن اختلافها  
بالتفريق العوار لان الحقيقة فيها بيان المصروف فيها لا انما لجزء الموضوع  
والا فلو كان يبحث فيها عن هاتين الحقيقة بل عما يلحقها تامين  
الحقيقة والواقع خلاف ذلك والله اعلم قوله فوضع الكتاب



على قسمين القسم الاول على اربعة اركان الركن الاول في المكتبات  
اي القرآن ومنه ما نقله النجاشي في فتح المصنف قواعده فخرج ما  
الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقرآن المشادة وقد ورد  
ابن الجوزي عن هذا التعريف قدي لان في القرآن ما نقل في  
المصنف فان سئل ما المصنف والابن وان سئل الذي كتب في القرآن  
فلجبت عن هذا بقولي "ولان المصنف معلوم في العرب ولا  
يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا  
في هذا النوع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان  
انما الخواص مرفوعة على هذا فقط وليس هذا تعريف ماهية الكتاب  
بل تعريفه في جملتي كتاب توحيد والقرآن فان علمنا قالوا  
ما نقله النبي الى اخر كلامه انما ان عرفوا الكتاب بهذا المعنى  
العرف قال عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفنا ماهية الكتاب  
بل تعريفه في جملتي كتاب توحيد وان عرفوا القرآن بهذا فليس  
تعريفنا ماهية القرآن ايضا بل تعريفه لان القرآن يطابق على  
الكلام الا في وفي المعروف وهذا تعين احد تحليله وهو المعروف  
فان العرب لفظ مشترك يطلق على الكلام الا في الذي هو مصنف  
للمعروف ولا يطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المعروف فكأنه  
قيل المعنيين توحيد فما نقله النبي الى اخره اي توحيد المعروف  
في هذا الا لغيره وكان ان يد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف

واما المصنف المسمى

ما مئة

ما مئة القرآن بالمكتوب في المصنف فلا بد من معرفة ماهية المصنف  
فلا يمكن حينئذ معرفة ماهية المصنف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها  
ثم معرفة ماهية المصنف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اذا  
ان يتبين ان القرآن ليس قابلا للتعدد بقوله على ان الشخص لا يحدد  
لحد مما قول المعروف الشيء المستلزم على الجزاء وهذا لا يقيد الشخصيا  
فلا بد في الاشارة او نحوها الى شخصها بما يحصل المعرفة اذا عرفت  
ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبريل عليه السلام فقد وجد شخصا  
فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصا  
فان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة  
تركيبا خاصا سئل بقول جبريل عليه السلام اوزيد او عمرو علي الخ فوجدنا  
فقولنا على ان الشخص لا يحد له تاويلان احدهما ان لا يعني ان القرآن  
شخص بل عينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه  
لا يقبل الحد كما ان الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص لا يحد وجعل وليا  
على ان القرآن لا يحد ومعرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما  
معرفة الشخص فظالم واما معرفة القرآن فلا يحصل الا بان يقال  
هو هذه الكلمات ويقال من اوله الى اخره وثانيهما ان يقول لا يحد  
في الاصطلاحات فتعني بالشخص هذه الكلمات مع الخصائص التي  
طامت في التركيب فان الاعراض تسمى شخصا بما لا يقبل  
التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالفنية



المينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلهما بان يقال زيد او عمرو ففينا  
 بالتحقيق هذا واليه لهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا شمل على القران  
 فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هذا هو التركيب المحصور فيقال  
 من اوله الى اخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ان  
 الحجاب القراني بانه الكلام المنزول للاعجاز بسورة منه وان حاول  
 تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا يد  
 ان يقال يقص من القران او نحو ذلك فيلزم الدور فان لم يجادل  
 تعريف الماهية بتبديل التخصيص ويغيى بالسورة هذا المجهود المتعارف  
 كما غنيا بالهتف لا يرد الاشكال عليه ولا غنيا ونورد اجابته  
 اي اجاب الكتاب في الباب الاول في افادته المعنى والغرض  
 افادة الحكم الشرعي لكن افادته الحكم الشرعي موقوفة على  
 افادة المعنى فلا بد من البحث لا فادته المعنى فيبحث في هذه  
 الكتاب عن الخاص والعام والمستترك والحقيقة والمجاز وغيرها  
 من حيث انه يفيد المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فيبحث  
 في الامر من حيث انه لوجوب الوجوب وفي النبي من حيث انه يوجب  
 الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي الباب الاول لما كان القران  
نظما والاعمال المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تسميات  
 المراد بالنظم هنا اللفظ الان في اطلاق اللفظ على القران  
 منوع سوا حب لانه اللفظ في الاصطلاح اسقاط الشيء من العلم فلهذا

اختار النظم معام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه  
 لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى  
 فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة بغير عذر جازت الصلوة  
 عنده ولما قالوا خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة  
 الحجاب فلهذا يفرق لوقوله من القران فارسية يجوز لانه ليس بقران  
 لعدم النظم لكن الامح انه رجع عن هذا القول في عدم لزوم النظم  
 في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت  
 ان القران عبارة عن النظم الذي على المعنى وسليحنا قالوا ان القران  
 هو النظم والمعنى والنظامان من عدم النظم الذي على المعنى واخترت  
 هذه العبارة باعتبار وضعه هذا مع التقسيم الاول من التقاسيم  
 اللفظ باعتبار الوضع على الخاص والعام والمستترك كما ياتي هذا ما  
 قاله في الحذر الاسلامي الاول في وجود النظم صيغة واحدة ثم باعتبار  
 استعماله في هذا مع التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الانتماء  
 الى انه في الموضوع له او في غيره كما يحكي ثم باعتبار ظهور المعنى وخفايه  
 ومراعاة ما وهذا ما قاله في الحذر الاسلامي والثاني وجوه البيان بذلك  
 النظم وانما جعلت هذا القسم الثاني باعتبار الاستعمال الثاني اعني  
 عكس ما اورد في الحذر الاسلامي لان الاستعمال مقدم على ظهور  
 المعنى وخفايه ثم في كيفية دلالة عليه هذا ما قاله في الحذر الاسلامي  
 والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم كالعين مثلا وضع



تارة للباصرة وقارة الذهب ووضعاً واحداً أي وضع الكثير  
وضعاً واحداً والكثير غير محصور فقام ان استغرق جميع ما يصلح له  
والاجمع فنكرهه فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير  
محصور يستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعاً واحداً يخرج المشترك  
وكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كيد وعمر وغير محصور يخرج اسم العدد  
فان الماتية مثلاً وضعت وضعاً واحداً للكثير وهي مستغرقة جميع  
ما يصلح لذلك الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له  
يخرج المنكر نحو رأيت رجلاً فجميع قوله والاجمع منكر أي وان لم  
يستغرق جميع ما يصلح له ونحو مثل رأيت جماعة من الرجال  
فجميع قوله لا يقول بعموم الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام  
وعلى قول من يقول بعمومه يراى الجمع المنكر هذا الجمع المنكر الذي يدل  
على القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين الخاص  
والعام نحو رأيت اليوم رجلاً فان من المعلوم ان جميع الرجال غير  
سوي وان كان أي الكثير محصوراً كالعدد والنتية او وضع الواحد  
لخاص سوا كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل  
وفرن ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالراي يستعمل مؤولاً واحداً  
تسمى اللفظ باعتبار الصيغة واللفظة اي باعتبار الوضع على  
الخاص والعام والمشارك والمؤول وانما لم يورد المؤول في  
القسم لانه ليس باعتبار وضع بل باعتبار الراي المجتهد ثم مناقضهم

أخيراً لا بد من معرفة وتعرفة الأقسام التي تحصل منه وهو هذا  
وايضاً الاسم الظاهر ان كان معناه غير ما وضع له المستند مع ورف  
المشتق قضية والافان تشخص معناه فعلم ان الاقسام جنس دما اما  
مشتقان او لا ثم كل من القضية واسم الجنس ان اريد منه المشتق لا قيد  
فطلقاً ومعناه تعيد او التخصيص كالمعام او بعض ما معناه هو او منكر  
فكرة فهي ما وضع لشيء بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع  
لما بين عند الاطلاق أي للسامع والمناقلة عند الاطلاق اذا انفردت  
بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع والمناقلة  
للسامع لانه اذا قال جاني رجل يكنى ان يكون الرجل متعينا للمتكلم  
فعلم من هذا التسميم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام  
الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي وعلم ان يجب في كل قسم من  
هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك لا ينقسم الساتفي بين  
كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجمع مع بعض وبعضها لا مثل  
جريت العيون فمن حيث ان العين وضعت قارة للباصرة وقارة  
لعين الما تكون العيون مشتركة هذه الحقيقة ومن حيث ان العيون  
شاملة لاراد تلك الحقيقة وهي عين الما لا يكون عاماً لهذه  
الحقيقة فعلم انه لا ساتفي بين العام والمشارك لكن بين العام والخاص  
سافاد لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصاً عاماً بل الحقيقة باعتبار  
هذا في الباقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا



**فصل** الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العواض  
 والموانع كالقرينة الصادقة اذ اذلة الحقيقة مثلا لا يوجب الحكم  
 فاذا قيل زيد عالم فذلك خاص فيوجب الحكم بالعالم على نفيها  
 العلم لفظ خاص فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيدا قطعاً  
 ويصح انه يراد بالقطعي تعيين والمراد هنا المعنى الاعم وموانع  
 لا يكون فيه احتمال فاشروع دليل لان يكون له احتمالاً فلا في  
 قوله تعالى قلته قرو لا يحتمل القرو على الطهر والافان لحسب  
 الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يجب سبب ثلاثة  
 وبعض اعلم ان القرد لفظ مشترك وضع الحيف وضع للطهر  
 في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء  
 المراد من القرد الحيف عند ابي حنيفة رضي الله عنه والطهر  
 عند الشافعي رحمة الله عليه فحق نقول لو كان المراد الطهر  
 بطل موجب الخاص ومولف ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق  
 الشروع موالذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه  
 ان لم يجب من العدة يجب ثلاثة اطرار وبعض وان لحسب  
 كما مذهب الشافعي يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر  
 والا كان الثالث كذلك جواب عن سؤال مقدر وموانع يقال  
 لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضنا بل الواجب  
 ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر اذ في ما يطلق عليه لفظ

الطهر وهو طهر ساعته مثلاً فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر  
 لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكون في الثالث  
 بعض طهر فينبغي انه اذا منى من الثالث لم يحل له التزوج وهذا خلاف  
 الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد فزمت بهذا  
 وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الا ما خاص المتعقب وقد عقب  
 الطلاق الافتد فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب  
 الشافعي يبطل موجب الخاص بتحقيقه انه يقال ذكر الطلاق المتعقب  
 للرجعة مرتين ثم ذكر اتموا المدة وفي تخصيص فعلها هنا لتخصيص  
 فعل الزوج على ما سبق ومما اطلاق فقد ثبت نوعه بغير ما يقال  
 لا كما يقول السلفي ان الافتد فسخ فان ذلك زيادة في الكتاب  
 ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بال او بغيرها  
 في اتصال الغا باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب  
 اعلم ان الشافعي رحمه الله يصدق قوله فان طلقها بقوله الطلاق  
 مرتين ويجعل ذكر الخلع وموقوله ولا يجد لكم الى قوله فاوليكم  
 الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقاً بل فسحا ولا يصيب  
 الاولان مع الخلع فيصير قوله تعالى فان طلقها ابعاً وقال  
 المحتاج لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل  
 باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحاً وقوله  
 تعالى ان تبغوا بما مولاكم اليه لفظ لفظ خاص يجب الاتصال



فلا يثبتك الابتغاء أي الطلب وهو بالعقد الصحيح أصلا عن المال  
 أصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المال لا يجب بنفس العقد  
 اذا كان فاسدا بخلافه للسلف في رحمة الله عليه وللخلاف ههنا  
 في مسألة القوم من اي الي تكنت بلامه تراوي تكنت على ان لامه  
 لها لا يجب المهر عند السلف في عند الموت واكثرهم يقي وجوب المهر  
 اذا دخل بها وعندنا يجب كالنكاح المثل اذا دخل بها ومات احدكما  
 وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا حق فرض المهر اي تقديره بالشاع  
 فيكون اذا فاه مقدر اخلا قاله لان قوله فرضنا معناه قدرنا  
 وتقدر السلف في رحمة الله عليه اما ان يمنع الزيادة او يمنع  
 النقصان والاول مستفاد لان الاصل غير مقدر في المهر اجماعا  
 متعين الثاني فيكون الا في مقدره ولما لم يتبين ذلك المفروض  
 قدرناه بطريق الرأي والقياس مرسى معتبر شرعا في مثل هذا  
 الباب كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم  
 فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند السلف في كل ما يقع منها  
 يقع مهر وقداور في هذا الامر في هذا الباب مايل الى  
 اوردتها في الزيادة على النص في اخر فصل الشيخ الامسكتاني  
 تذكرها بالكلية مخافة التطويل مما مسئلتا الهدم والقطع  
 مع الغمان فصل حكم العام التوقف عند البعض في تقديم  
 الدليل لانه يحمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يجر ان يراد

منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يجر ان يراد منه  
 كل عدد من العشرة الى ما لا يمتد له فانه اذا قال لزيد علي اقلس  
 يجر بتيانه في الثلاثة الى العشرة فيكون محملا لانه يؤكد بكل وجميع ولو  
 كان مستقرا لما احتج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد  
 كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم من مسعود  
 اولعاني اخروا الناس الثاني لعل مكة وعند البعض ثبت الادني وهو  
 الثلاثة في الجمع والواحد في غير الآية المتيقن فانه اذا قال  
 لفلان علي ودامم يجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنها نقول  
 انما ثبت الثلاثة لان العموم حان في القوم ويوجب الحكم وموضوعة  
 المحي الى كل افراد تناولها القوم لان العموم يقع مقصودا فلا  
 بد ان يكون لفظه لعلية فان المعاني التي هي مقصودة في الخطاب  
 قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع بين  
 الاختيارين وطينا بملك التمايم لعلهما اية ومي قوله تعالى او سا  
 ملكت ايمانكم فانه يدل على جعل وطى كل امة مملوكة سواء كانت  
 مجتمععة مع اختها في الوطى او لا وعرفتهما اية وهي ان تتجهوا  
 بين الاختيارين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختيارين سواء كان  
 الجمع بطريق النكاح او كان بطريق الوطى بملك التمايم فالجزم  
 راجح كما ياتي في فصل التعارض ان العموم راجح على المبيع وانه  
 مسعود رضي الله عنه جعل قوله اولات الاحمال ناسخا لقوله



والذين يتوفون منكم حتى جعل عذر حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل  
اختلف عليه وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفي عنها زوجها  
فقال علي بن يقطين بعد الاجل ان يوفى بها بين الايتين احدهما في سنة  
البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا  
يترقبن الآية والآخر في سورة النساء القصري وهي قوله  
تعالى واولات الاحمال اجلسن ان يفتن حملن فقال ابن مسعود  
من شأنا هلتان سورة النساء القصري نزلت بعد سورة النساء  
الطولي وقوله واولات الاحمال اجلسن ان يفتن حملن نزلت بعد  
قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يترقبن الآية  
فقوله يترقبن يدل على ان عذر المتوفي عنها زوجها بالاسهر من كانت  
حاملة او لا وقوله واولات الاحمال اجلسن ان يفتن حملن يدل على  
ان عذر الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فحمل قوله  
واولات الاحمال ناسخا لقوله يترقبن في مقدار ما تناوله الايتان  
ومعنا اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملة وذلك عام كله  
اي المضمون الاربعة الذي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع  
بين الاختين وفي العذر لكن عند الشافعي رضي الله عنه هو  
دليل فيه شبهة فيجوز تخصيص خبر الواحد والقياس اي تخصيص  
عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام  
يحمل التخصيص ومما يبيح فيه اي التخصيص ما يبيح في العام

وعندنا

وعندنا موقطي مساو الخاص ولا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص  
بفعل لان اللفظ متى وضع لم ينعكس كان ذلك المعنى لازما الا ان تدل  
القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان  
عن اللغة والشرع لان خطا باق الشرع عامة والاحتمال الغير الناسخ  
عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد  
يجعله محكما هذا الجواب عما قاله الرافضة انه يوكد بكل واجع وايضا لما قال  
الشافعي انه يحمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه  
اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد بصير  
محكما ان لا يبيح فيه احتمال اصلا لانه عن دليل ولا غيرنا فان قبل احتمال  
المجاز الذي في الخاص ما يبيح في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص  
فيكون الخاص راجحا والخاص بالنسبة والعام كالظاهر قلنا لما كانت  
العام موضع الدلالة كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز  
وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد  
مجازي ولفظ خاص اخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز  
اصلا فان اللفظين مساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي لا ترجيح  
للاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو  
لاحتمالات عبارات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي  
يؤيد شبهة في العام سابق بلا قرينة فان التخصيص انما هو العقلة  
او نحو فهو في حكم الاستثناء عما ياتي ولا يورث شبهة فان كل ما



ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يؤول وما سوى ذلك يدخل تحت  
العام وإن كان المخصص هو الكلام فإن كان متراجها لاستلزامه  
مخصص بلناح سائر المخصص الذي يكون موصولا وقليل عام وكذا  
ثبت هذا فإن تعارض الخاص والعام وإن لم يعلم التارخ حمل على  
المقارنة مع أن في الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما  
جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة ولائذ لم الترجيح  
من غير مرجح فعندنا في تحقق به وعندنا في ثبت حكم التعارض  
في قدر ما تناولا وإن كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا  
وإن كان الخاص متأخرا فإن كان موصولا لخاصه وإن كان متراجها  
ينسخه في ذلك القدر عندنا أي في القدر الذي تناوله الخاص  
والعام ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر  
فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعا في الباقي  
لا كالعام الذي خفى منه البعض **فصل** في العام على  
بعض ما تناوله لا يخلو من أن يكون بغير مستقل أي بكلام  
يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا  
يكون كذلك سواء كان كلاما أو لم يكن وهو أي غير المستقل  
الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر  
العام على بعض أفراد الشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض  
التعديرات يختص طالق أن دخلت الذار والصفة توجب

118  
القصور على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة ذكاة والغاية  
توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو اتوا الصيام  
إلى الليل أو يستقل وهو المخصص وهو اما بالكلام أو بغيره وهو  
أما العقل المصريح بالغير نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة أن  
الله تعالى مخصوص منه وتخصص الصبي والمجنون من خطابات  
الشرع من هذا التيسير أما المحس نحو ادتيت من كل شيء وأما العادة  
نحو لاقا كلدا سابقا على المتعارف وأما كون بعض الأفراد ناقضا  
فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك محر لا يقع على  
المكاتب وسعي منكها أو زنا بدع عظمى على قوله ناقضا كالفأ كنه  
لا يقع على الغيب في غير المستقل أفصح إذا كان الموجب لغير العام  
غير مستقل وهو أي العام حجة بلا شبهة فيه أي في الباقي وهذا  
إذا كان الاستثناء معلوما أما إذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما  
أو غير أي فيما إذا كان القاصر مستقلا وسعي هذا تخصيصا سواء كان  
المخصص كلاما أو غير مجاز أي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق  
إطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر أي من حيث أنه مقصور  
على الباقي حقيقة من حيث التساؤل أي من حيث أن لفظ العام  
متساو للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتي في فصل المجاز  
أن شاء الله تعالى وموجبه فيه شبهة ولم يصر قوله بين كونها الكلام  
أو غير فإن العلماء قالوا كل عام حصص مستقل فأنه دليل فيه



شبهة ولم يصرف قوله في هذا الحكم ناهي ان يكون التخصيص كلاما او غير  
 لكن يجب هناك فرق وهو ان التخصيص بالعقل فينبغي ان يكون  
 قطعا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على  
 العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى عز وجل  
 يا ايها الذين امنوا اذا قستم ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق  
 تفرقت بذكره وهو واجب الذكح حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي  
 خفف منها القبيح والنجون بالعقل دليل فيه شبهة كل خطابات  
 الواردة بالقرآن فانها تكون باحدها اجماعا مع كونها مختصة  
 عقلا وان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة وهو كل ما يوجب  
 العقل تخصيصه بخص وما لا فلا . واما التخصيص بالكلام  
 فعند الكرخ لا يبيح حجة اصلا معاوما كان الموضوع المشتبا من  
 من حيث خفف من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احاد  
 من المشركين استجارك او مجهولا كما الربوا حيث خفف من قوله تعالى  
 شانه داخل الله البيع . لانه ان كان مجهولا صاد الباقي مجهولا لان  
 التخصيص بالاستثناء ان هو يبين انه لم يرد على اي التخصيص يبين  
 ان التخصيص لم يرد تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثني  
 لم يرد في صدر الكلام والاصلا والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي  
 في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معاوما فالظاهر  
 ان يكون معطلا لانه كلام مستقل والاصل في الموضوع التعليل

ولا يردك

ولا يردك ما يخرج بالتعليل فيسوي الباقي مجهولا عند البعض ان كان معلوما  
 في العام فيما ورد التخصيص كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين انه لم يرد  
 فلا يستل التعليل اذا الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه  
 وفي صورة الاستثناء العام حجت في الباقي كما كان وكذا التخصيص  
 وان كان مجهولا لا يبيح العام حجتا قلنا ان التخصيص بالاستثناء  
 والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبيح العام حجة في الباقي  
 وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انما ان العام يبيح فيما ورد  
 الموضوع كما كان وان كان مجهولا لا يسقط التخصيص لانه كلام مستقل  
 بخلاف الاستثناء ولما كان التخصيص كلاما مستقلا وكان معناه  
 مجهولا لا يسقط ما هو بنفسه ولا يتعدى جها المتدلي صدر الكلام  
 بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدور الكلام  
 فجها لانه يتعدى الى صدر الكلام . وعندنا ما تكن فيه شبهة لانه علم  
 انه غير مجهول على ظاهره . ومما اذ اذ الكل فعلم ان المراد البعض بطريق  
 الجان فاذا كان كل واحد مائة وعلم ان المائة غير مرادة وكل واحد  
 من الاعداد التي دون المائة مراد في ان اللفظ يحان فيه فلا يثبت  
 عدد معين فيها لانه تجميع من غير مخرج ثم ذكر من تكن شبهة فيه  
 بقوله . فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عندنا المشا في حقي يخصه  
 خبر الواحد والقياس . ثم اذ ان يبين ان وجود هذه الشبهة لا يسقط  
 الاحتجاج به فقال . لكن لا يسقط الاحتجاج به لان التخصيص يشبه لنا



بمصلحة الاستثناء الحكم لما قلنا فان كان محمولا بسقوط في نفسه  
 للنسبة الاولى ويوجب جملة في العام للنسبة الثانية فدخل الشك  
 في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان  
 معمولاً به فلما خص دخل الشك فيما نهى عن معمول اجماع بطل  
 فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص معلوماً فللنسبة الاولى  
 يقع تعليله لا يريد بقوله فللنسبة الاولى انه من حيث  
 الاستثناء الناسخ يقع تعليله كما يقع ان يدخل الناسخ الذي يسخ  
 بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض افراد العام فان  
 تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يقع على ما ياتي في هذه الصفة  
 بل يريد انه من حيث انه نفس مستقل بنفسه يقع تعليله كما هو عندنا  
 فان عندنا وعند اكثر العلماء يقع تعليله خلافاً للجباي اذا اخرج  
 تعليله لا يريد انه يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يقع تحت  
 العام فيوجب جملة فيما يقع تحت العام والنسبة الثانية لا يقع تعليله  
 كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به  
 النسبة الثانية مؤشدة الاستثناء من حيث ان المخصص يبيح ان المخصص  
 غير داخل في حكم العام فلهذا النسبة لا يقع تعليله كما هو مذهب  
 الجباي كما لا يقع تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر بطريق القياس  
 من حيث انه يقع تعليله بغير الباقي تحت العام محمولا فلا يقع  
 العام تحت ومن حيث انه لا يقع تعليله بغير العام محمولا فلا يقع  
 قط

قبل التخصيص حجة ترفع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا  
 ما قالوا به وعليه انه لما كان المذهب عندكم واكثر العلماء حجة  
 تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على دعمكم في صحة تعليله  
 ولا تمسك لكم بزعيم الجباي ان عندنا لا يقع تعليله فلترفع هذه  
 الشهادة قال في احتمال التعليل لا يخرج من ان يكون حجة لان ما  
 اتفقوا وتخصيصه بخصوماً لا فلا فان المخصص ان لم يذكر فيه علته  
 لا يعمل فيه العام في البلية حجة وان عرف فيه علته فكل ما يوجد العلة  
 فيه يخص قياً سواء لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر  
 الفرق بين المخصص والناسخ اي ما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح  
 ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يقع تعليل الناسخ  
 الذي يسخ الحكم في بعض افراد العام لثبت النسخ في بعض افراده قياً بما  
 صورته ان يرد نفس خاص حكمه على الحكم اجماع ويكون ورود من اجماع  
 عن ورود العام فاما بجعله ناسخاً لا يخصصاً على ما سبق فان العام  
 الذي يسخ بعض ما تناوله لا يسخ بالقياس لان القياس لا يسخ  
 النسخ وهو لا يخاصه لانه دونه كمن يخصه وكذا لا يكون ربه  
 المعارضة لانه يبيح الله لم يدخل وهذا مما يلبس من الفروع تناسل  
 ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء اذا باع  
 الخمر والعبد بدين واحد او باع عبيد من الاهد بجعته من الالف  
 يبطل البيع لان احدى ما لم يدخل في البيع بالحقة ابتداءً فلان ما ليس



بجميع يصير شرط القبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد في المسئلة الاولى  
 ليس حقيقة الاستثناء لكنها مناسبة الاستثناء في ان الاستثناء يمنع  
 دخول المشتري في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل المشتري  
 الاجاب نعم ان صدر الكلام تناو له فصار كما انه مستثنى في المسئلة  
 الثانية وهي ما اذا باع عبدي الامن حقيقة الاستثناء موجودة فاذا  
 لم يدخل الحد ما في البيع لا يقع البيع والاخر بوجهين احدهما انه  
 يصير البيع في الاخر بخصته من المني المقابل بهما والبيع بلحقته ابتداء  
 باطل للمعاينة فاما قلنا ابتداء لان البيع بلحقته بقا صحيح كما ياتي  
 في المسئلة التي هي نظير النسخ والمالي ان البيع في الاخر بغير بشرط  
 مخالف لخصه العقد وموان قبوله ليس بها بغير مبيع ومول الجرد والعبد  
 المستثنى يصير شرط القبول المبيع وموافقا سد ونظير النسخ ما اذا باع  
 عبدين بالف فاتف احدما قبل التسليم يبيع العقد في الثاني الباق  
 بخصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي  
 مات قبل التسليم كان داخل تحت البيع لكن لما مات في يد البائع  
 قبل التسليم الفسخ البيع فيه فصار كما لنسخ لان النسخ التبدل  
 بعد النبوت فلا يفسد في العبد الاخر مع انه يصير بغير بلحقته  
 كون في حالة البقاء انه في مفسد لان المعاملة الطارئة لا تقصد  
 ونظير التخصيص بغير عبدين بالف فاتف احدما في احد ما صح  
 ان علم محل الخيار وعنده لان المبيع بلحقته ويتخل في الاجابة للحكم

فصار

فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا اجل احدما  
 لا يقع شبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما ببيع شبه النسخ ولم  
 يفسر هنا شبه الاستثناء في نفس الشرط الفاسد بخلاف الجرد والعبد  
 او اثنين هتمة كل واحد منهما عند ابي حنيفة وبيان مضا سببها  
 التخصيص ان التخصيص يشافه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهذا  
 العبد الذي فيه الخيار اخل في العقد الاجاب لا الحكم على ما عرف  
 فن حيث انه داخل في الاجاب يكون رده بخيار الشرط تبيلا  
 فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير اخل في الحكم يكون رده بخيار  
 الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شيان  
 يكون كالنسخ الذي له شيان النسخ وشبهه بالاستثناء فله غاية  
 الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وعنده ببيع البيع والا فلا ومنه  
 المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وعنده معلوما  
 كما اذا باع مئاة وذلك بالذنين هذا بالف وذلك بالف صفقة  
 واحدة على انه بلحقته في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما  
 لكن عنده لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون  
 على منهما معلوما فلوراعينا هذه اخل في الاجام ببيع البيع في  
 الصور الاربع غاية ما في التباينة يصير بغير بلحقته لكنه في  
 البقا لا في الابتداء فلا يفسد البيع فلوراعينا كونه غير اخل في  
 الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل



الخيانة عند معلوماً فلان قبول غير البيع يصير شرطاً لقبول  
 البيع وإذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولاً فلم يكن العلة في الجملة  
 البيع والنسب وكما إذا علم أن جهة الضم توجب الصحة في  
 الجميع وجه الاستئناس توجب الفساد في الجميع فإن عين الشبهة وقيل  
 إذا كان محل الخيانة عنه مجهولاً لا يقع نسبة الاستئناس وإذا كان  
 كلاً منهما معلوماً فصح البيع رعاية نسبة الشئ ولم يعتبرا نسبة  
 الاستئناس فيفسد بالشرط الفاسد وهو أن ما ليس بمبيع يصير  
 شرطاً لقبول البيع بخلاف ما إذا باع الحر والعبد بالالف صفقة  
 واحدة وبأن من كثر من حيث نفس البيع عند البيع خفيفة وهي  
 الاستئناس لأن الحر غير داخل في البيع أصلاً فيصير الاستئناس  
 بلا مشايمة الشئ فيكون ما ليس بمبيع شرطاً لقبول البيع •  
فصل في الفاظ وهي ما عام بصيغة ومعناه كالتزام  
وما عام بمعناه وهذا إما أن يتناول المجموع كالرهط والقوم  
ومعني للجمع أو كل واحد على سبيل الشؤل نحو من يأتي فلم يردم  
أو على سبيل البدل نحو من يأتي ولا فله درهم والجمع والملي معناه  
يطلق في الثلاثة فصاعداً لقوله يطلق على الثلاثة فصاعداً أن  
يصح إطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة  
فصاعداً إلى ما لا ينأتي له فإذا أطلقت على عدد معين تبدل  
على جميع أفراد ذلك العدد المعين فإذا كان له ثلاثة عبيد مثلاً

أو عشرة عبيد مثلاً يمتنع فقال عبيدي أحزاب يمتنع جميع العبيد  
 وليس المراد أنه يحمل الثلاثة فصاعداً فإن هذا يناهض في العموم  
 لأن أقل الجمع ثلاث وعند البعض ثمان لقوله فإن كان له أخوة  
 والمراد الثمان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام  
 الاثنان فما فوقها جامعة ولما اجتمع أهل اللغة في اختلاف مبيع  
 الواحد والنسبة والجمع ولا نزاع في الألف والوقفة فإن أقل الجمع  
 فيهما اثنان • وقيل له قلوبكما إذا كانا ذكر الجمع الواحد والحدث  
 مجهول على الموارث أو على سنة تقدم الأمام • فإنه إذا كان القدي  
 واحداً يقرم على أحسن الأمام وإذا كان اثنين فصاعداً يتقدم الأمام  
 أو على اجتماع الرقعة بقوة الإسلام فإنه لما كان ضعيفاً ربي النبي  
 صلى الله عليه وسلم عن أن يسافر واحداً فإثنان لقوله الواحد  
 شيطان والاثنان شيطانان والدلالة ذلك فلما أقر قوة الإسلام  
 رخص في سفر اثنين وإنما حملنا على هذه التعليق الدلائل إجماع  
 أهل العربية ولا عتسك لهم بخلافنا لأنه مشترك بين النسبة  
 والجمع لأن المشتق جمع فإنهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع  
 ويصح في اثنين فعلم أن الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع  
 بل مشترك بين النسبة والجمع لأن المشتق جمع فيصير تخصيص الجمع  
 بتعقيب لقوله أن أقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالاستقلال  
 وما في معناه كالرهط والقوم إلى الدلالة والمورد بالجمع



قطعت على الجمع أي المرفوع الحقيقي كما لو جعل ومات في معناه • كالجمع الذي  
يراد به الواحد نحو لا تزوج النساء أي الواحد في يصح تخصيص المرفوع  
إلى الواحد • والطائفة كما المرفوع • بهذا فتروا بن عباس قوله  
تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة • سما أي من الفاظ العموم  
الجمع المعروف باللام إذا لم يكن معهودا لأن المعروف ليس هو المسمى في  
الجمع ولا بعض الأفراد لعدم الاتفاقية فتعبر الكل اعلم أن لام التعريف  
أما العهد لخارجها والذهني وأما الاستغراق للجنس وأما تعريف الطبيعة  
لكن العهد هو الأصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لأن اللفظ  
الذي ينظر عليه اللام هو المسمى بدون اللام فلهذا لا يعرف على  
الغايرة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة فالغاية الجديدة  
أما تعريف العهد واستغراق الجنس وتعريف العهد والجنس الاستغراق  
لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجا لا دلالة له في اللام على ذلك البعض  
أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متعين والكلام  
يحمل فإذا علم ذلك ففي الجمع الحالي باللام لا يمكن بطريق الحقيقة على  
تعريف المسمى لأن الجمع وضع لأفراد المسمى لا المسمى من حيث  
معي لكن يحمل عليها بطريق المجاز عما يأتي في هذه الصفحة ولم  
يكن حمله على العهد لأنه لم يكن عهد فقوله ولا بعض الأفراد لعدم  
الأولية أثبت إلى هذا فتعبر الاستغراق ونهكم بقوله عليه  
السلام الأئمة قرئ ما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه

وسلم في الخلافة وقال لا نصار منا أمير ولا مسلم منكم أمير فتسلك أبو بكر رضي  
الله عنه بقوله الأئمة من قرئ من لم يكن له قوله • ولهم الاستئناس  
قال مسأله هذا الجمع • أي الجمع الحالي باللام مجاز عن الجنس ويبطل  
الحقيقة حتى لو خلف لا تزوج النساء بالواحدة ويراد الواحد بقوله  
تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين • يحيى لزيد والفقراء يعطى بينهم  
بقوله تعالى لا تحل لك النساء هذا دليل على أن الجمع مجاز عن الجنس  
ولا أنه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الغاية  
يجب حمله على تعريف الجنس وأما قال لعدم الغاية أما في قوله  
لا تزوج النساء لأن المسمى للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن  
منه يكون لغوا وفي قوله إنما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف  
الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مراد  
فيكون التعريف للجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصروف  
الركوة • فتبين الحقيقة فيه من وجه ولو لم يحمل بطلان أصلا إذا كان  
اللام لتعريف الجنس في معنى الحقيقة يلحق في الجنس من وجه لأن  
الجنس يدل على الكثرة تضمننا على هذا الوجه حرف اللام معقول  
ومعنى الحقيقة باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقي المعنى  
يحملها بطلان اللام لأن الحلية تحمل على تعريف الجنس وبطلان  
الحقيقة من وجه أولى وهذا معنى كلام في الاستسلام في باب موجب  
الامر في معنى العموم والتكرار لأننا إذا بقينا مجمعا لخاصة العهد



أصلا إلى آخره فعلم من هذه الأبحاث أنما قالوا أنه محتمل على الجنس  
 محاذ مفيد بقيد لا يمكن حمل على العهد والاستغراق حتى لو كان  
 محتمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الأبصار كان علما ونا  
 قالوا أنه سلب العموم لا العموم السلب فحلقوا اللام بالاستغراق  
 للجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبدي لحرار عام أيضا  
 لهذه الاستثناء وتختلف في الجمع المنكروا الأكثر على أنه غير عام  
 وعند البعض عام لهذه الاستثناء لقوله تعالى لو كان فيها الهمة  
 إلا أنه لفسدتا والخبويون حملوا لا لا على غير ومنها المفرد المحلى  
 باللام أو اعلم المجهود كقوله تعالى إن الإنسان لفي خسر إلا الذي  
 آمنوا وحملوا والسادق والتعاودة إلا أن ذلك القويته على أنه  
 لتعريف المامنية خواكيت الخبر وشرب الماء فإنما يحتاج تعريف  
 المامنية إلى القويته لما ذكرنا أن الأصل في اللام العهد ثم  
 الاستغراق ثم تعريف المامنية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله  
 تعالى قل من أنزل الكتاب في جواب ما أنزل الله على بשר من  
 شيء وجه التمسك أنهم قالوا ما أنزل الله على بשר من شيء فلم  
 يكن مثل هذا الكلام للتسلب الكلي لم يستقم في التزم عليه الإجاب  
 الجري وهو قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى  
 ذكرهم التوحيد والنكرة في موضع الشرط إذا كان ملتبسا عام  
 في طرف النفي فإن قال أن ضرب رجل فلا فكذلك معناه لا ضرب رجلا  
 لأن

لأن التبيين للمنع هنا أعلم أن التبيين أما المحل أو المنع ففي قوله  
 أن ضرب رجلا فعينه حوالا التبيين للمنع فيكون كقوله لا ضرب رجلا  
 فشرط التبران لا يضرب أحد من الرجال فيكون التسلب الكلي فيكون  
 عاما في طرف النفي وإنما قيده بقوله إذا كان الشرط متباعدة  
 لو كان الشرط متباعدة لا يكون عاما كقوله أن لم يضرب رجلا فعينه  
 حوالا معناه لا يضرب رجلا فشرط التبران أحد من الرجال فيكون  
 لا يجرى وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا  
 نحو لا تجالس إلا رجلا عالما فله أن يجالس كل عالما كقوله تعالى  
 ولعبد مومن خير من شرك وقوله معروف وإنما يدل على  
 العموم لأنه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين  
 ولحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولأن النسبة  
 إلى المشتق تدل على علية الماخذ وكذا النسبة إلى الموصوف  
 بالمشتق لأن قوله لا تجالس إلا رجلا عالما فإن قوله  
 لا تجالس إلا رجلا عالما عام بعموم العلة ومعناه لا تجالس  
 إلا رجلا عالما فإن أظهرنا الموصوف وهو الرجل نقول لا تجالس  
 إلا رجلا كان عاما فتعم بعموم العلة أيضا فإن قيل النكرة  
 الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص قلنا خاص من  
 وجه عام من وجه خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون  
 غيره ذلك المقيد عام في أفرادها يوجد فيه ذلك المقيد



والنكرة في غير هذه المواضع خاصة لكنها تكون مطلقة  
إذا كانت في الأسماء نحو أن تذب وبقرة ويثبت لها واحد مجزئ  
عند السامع إذا كان في الاختيار نحو رأيت رجلا فإذا أعيدت  
نكرة كانت غير الأولى وإذا أعيدت معرفة كانت عندها لأن  
الأصل في اللام العهد والمعرفة إذا أعيدت فكذلك في الوهمين  
أي إذا أعيدت المعرفة نكرة كان الثاني على الأول وإن أعيدت  
معرفة كان الثاني عينا الأول فالمعبر تنكير الثاني وتعريفه  
قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى مع العسر يسيرا  
الآية لن يعبث عسر يسرين والاصح أن هذا تأكيد وإن اقرب بالف  
متيد بصك من تين يجب الف وإن اقرب منه منكر يجب الفان  
عند أبي حنيفة رضي الله عنه إلا أن يتحد المجلس فالانقسام  
الفعلية أربعة في قوله تعالى عرسا فكم أرسلنا إلى فرعون  
رسولا ففعل في دعوى الرسول أعيدت النكرة معرفة كما في قوله  
عرسنا فكم أرسلنا مع العسر يسيرا أعيدت النكرة معرفة ومعرفة معرفة  
ونظير المعرفة إلى تعاد نكرة غير مذكور وموعدا إذا اقرب بالف مقيد  
ثم اقرب في مجلس آخر بالف منكر لا رتبة لهذا ويصح أن يجب عند  
أبي حنيفة رضي الله عنه • وهذا أي وهي نكرة ثم بالصفة فإن  
قال أي عبيدي ضربك فهو حر ضرب به معتقوا وإن قال أي عبيدي  
ضربت لا يعتق إلا واحد فالأول في الأول وصفه بالصفة نصا

غاما

غاما وهذا الفرق مشكل من جهة الخولان في الأول وصفه بالصفة  
وفي الثاني بالمضروبية ومما فرق آخر وهو أن أيا لا يتناول إلا الواحد  
المنكر في الأقل • أي في قوله أي عبيدي ضربك فهو حر لما كان  
عنه أي عتق الواحد المنكر • مطلقا بغيره مع قطع النظر عن الغير  
فيقتضي كل واحد باعتبار أنه منفرد فح لا يتناول الوحدة ولو لم يثبت  
هذا • أي عتق كل واحد وليس النعمان في من البعض ينطلي • أي  
الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله أي عبيدي ضربك • يثبت  
الفاعل الواحد ويخبر به الفاعل • إذ لنا يكن الخبر من الفاعل  
المخاطب بخلاف الأقل • نحو أيما أهاب دبح فقد طهر • هذا نظير  
الأول فإن طهارة متعلقة به باعثة من غير أن يكون له فاعل  
معين يمكن منه التحيز فيدل على العموم • ونحو كل أي خبر تريد  
هذا نظير الثاني فإن الخبر من الفاعل المخاطب يمكن هنا فلا  
يمكن من كل واحد بل كل واحد لكونه يخبر فيه المخاطب  
ومثل هذا الكلام المنصير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا  
لقوله تعالى ومنهم من يستعقون البك ومنهم من ينظر البك  
فإن المراد بعض مخصوص من المناقضين ويقع عاتق الفعلا  
إذا كان الشرط نحو من دخل دار أبي سفيان فهو آمن فإن قال  
من شام من عبيدي عتقه فهو حر فساو اعتقوا أي من شئت  
من عبيدي عتقه فاعتقه فساو الكل يقتضي الكل عند معاملة







احدهما استحقاق الاول النقل سواء كان الاول واحدا او جمعا  
 والثاني ان اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نقلا  
 تاما فلو زاد الامر الاول حتى يستحق الاول النقل سواء  
 كان واحدا او اكثر ولا يتراد المني الحقيقي ولا الامر الثاني  
 حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نقلا واحدا وذلك لان  
 هذا المنع للتحريم والمنع على دخل الحصر ولا فيجب ان يستحق  
 السابق سواء كان منفردا او مجمعا ولا يشترط الاجتماع  
 لانه اذا اقدم الاول على الدخول فمختلفا غير من السابقة  
 لا يجب حرقان الاول عن استحقاق النقل فالقرينة والى  
 على عدم الاجتماع فلا يتراد المنع الحقيقي وايضا لا دليل على  
 انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نقلا  
 تاما بل الكلام في ان على ان المجموع نقلا واحدا فصا  
 الكلام بخار عن قوله ان السابق يستحق النقل سواء  
 كان منفردا او مجمعا فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المنع  
 الحقيقي بل لدخوله تحت عموم الحجاز وهذا بحث في غاية التحقيق  
 من حكمية الفعل لا نعم الفعل لان الفعل المحكي منه واقع على  
 جماعة معينة غيها النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيكون  
 هذا معنى المشترك فيما مل فان خرج بعض المعاني فذاك وان  
 ثبت التساوي في الحكم في البعض بيبك بطلان عليه السلام وفي

البعض

البعض الآخر بالقياس قال الشافعي لا يجوز الزم في الكعبة لا بد يلزم  
 استدبار بعض جزء الكعبة ويجز فعله عليه السلام على النقل ونحن  
 نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الغرض  
 والنقل في امر الاستقبال والاستدبار حالة الاختيار ثابت  
 فثبت الجواز في البعض الآخر قياسا واما حرق في الشنعة للحجاز  
 فليس من هذا القبيل وموعاه لانه نقل الحديث بالمنع ولان الحكم  
 عام جاز عن اشكال وموان يقال حكمية الفعل بالمعنى  
 روي انه عليه السلام قضى بالشنعة للحجاز لا يدل على ثبوت الشنعة  
 للحجاز الذي لا يكون شريكا واجبا بان هذا من باب حكمية الفعل  
 بل هو نقل الحديث بالمنع فهو حكمية عن قوله عليه السلام الشنعة  
 ثابتة للحجاز ولين سلمنا ان حكمية الفعل كمن الحجاز عام لان اللام  
 لا تستغرق الحجز لعدم المهور وضاد كقولنا في الشنعة للحجاز  
 • مسألة اللفظ الذي ورد بعد سوال او عادية اما ان لا يكون  
 مستقلا او يكون وحي اما ان يخرج عن جواب قطعا او الظاهر جواب  
 مع احتمالا لا يتبادر او بالعكس • اي الظاهر ان ابتداء كلام مع احتمال  
 الجواب • نحو ليس عليك كذا فيقول بلي اذا كان في عليك كذا فيقط  
 نعم • هذا نظير ان الفعل المستقل • نحو سري فيجوز في ما عزو رحم  
 هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا • نحو تعال تغد معي فقال ان  
 تغد معي فكذا من غير زيادة على قدر الجواب • هذا نظير المستقل الذي هو



الجواب • وهو ان نعت اليوم مع زيادة على قيد الجواب • هذا  
 نظير المستقل الذي لا ينافي مع احتمال الجواب في كل موضع فكر لفظ  
 نحو هو نظير قسم واحد في الثلاثة الاول يحل على الجواب وفي  
 الرابع يحل على الابتداع عندنا تحملا للزيادة على الافادة ولو قال  
 عنيت الجواب صدق زيادة وعند الشافعي يحل على الجواب عند  
 ومما قيل ان العبرة بحوم اللفظ لا بخصوص السبب عندنا  
 فان الصحابة ومن بعدهم تسكوا بالعمومات الواردة في جوامع  
 خاصة **فصل** حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد  
 على تنقيده فاذا ورد اي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحل المطلق  
 على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملك رقبة كافر  
 فالاعتاق بتقيد المؤمنة • اي الا في كل موضع يكون الحكم المذكوران  
 مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور بوجوب تقيد الآخر  
 كالمثال المذكور فان احد الحكمين هو ايجاب الاعتاق والشاخي  
 في تملك الكافرة ومما حكمان مختلفان لكن في تملك الكافرة  
 يستلزم في اعتاقها ضرورة ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب  
 التملك وفي اللزوم يستلزم في اللزوم فصار كقول لا تعتق  
 عني رقبة كافر ثم هذا اوجب تقيد الاول اي ايجاب الاعتاق  
 بالمؤمننة • وان لم يحدد اي الحكم • فان اختلف الحادثة ككفارة  
 اليمن وكفارة القتل لا يحل عندنا وعند الشافعي يحل • سواء

اقتضى

اقتضى القياس ولا • وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس • اي بغير احوال  
 الشافعي زادوا انه يحل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه • وان  
 اتخذت • اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا • فان وفلا على السبب نحو  
 ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين • اي دخل  
 النحر المطلق والمقيد على السبب فان الداس سبب لوجوب صدقة الفطر  
 وورد نصان يدل احدهما على ان الداس المطلق سبب وهو قوله عليه  
 السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدوا عن كل حر وعبد من المسلمين سبب  
 وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين • لم يحل  
 عندنا بل يجب العقل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب • اي  
 يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا • خلافا له اي الشافعي  
 متعلق بقوله لم يحل عندنا • وان دخل الى المطلق والمقيد على الحكم  
 في صورة اتحاد الحادثة • نحو فصيham ثلاثة ايام مع قراءة ابن  
 مسعود • وهي ثلاثة ايام متتابعات • فان الحكم فصيham ثلاثة  
 ايام من غير تقيد بالتتابع ومع في قراءة ابن مسعود الحكم وجوب  
 صوم ثلاثة ايام متتابعات • يحل بالاتفاق • لامتناع الجمع بينهما  
 فان المطلق بوجوب اجزاء المتتابع والمقيد بوجوب اجزائه • هذا  
 اذا كان الحكم متبعا فان كان منفيا • فلا يعتق رقبة ولا تعتق رقبة  
 كافر لم يحل اتفاق • فلا يعتق اصلا انه ان المطلق ساكت والمقيد  
 ناطق فكل اولي • فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولي لكن اذا انفاد



ولا تعارض في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلاثة أيام متتالية  
ولأن التعبد زيادة وصف بحري بحري بشرط فيوجب النفي في المنصوص  
وفي نظير تلك الكفارات متلافا فاما جنس واحد دليل على المذهب الآخر  
ومما نه جمل ان اقتضى القياس وحاصل ان التعبد بالوصف كالخصيص  
بالشرط والتعبد بالشرط بوجوب نفي الحكم عما هذه عنده وكذلك النفي  
لما كان مدلول النص المتعبد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص  
وفي نظير بطريق القياس ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء  
ان تبدلكم بتسؤلكم فهذه الآية تدل على ان المطلق بحري على الإطلاق  
ولا يحمل على التعبد لان التعبد بوجوب لتعبد المسألة كما في بقية  
بني اسرائيل وقال بن عباس هموا ما ابرهم الله تعالى واسألوا ما  
يسأل الله اى تركوه على ايمانهم والطلاق بينهم بالنسبة الى المتعبد  
المتعبد فلا يحمل عليه وعامة المحاكم ما قيدوا امهات النساء  
بالحالة العارضة في الغائب ولذا اعمال الدليلين واجب ما يمكن  
فيحمل بكل واحد في موده الا ان لا يمكن وموافقا للحادث  
والحكم فهذه الدلائل للنفي المزمع الاول وموالمحل مطلقا فالآتي  
شرع في نفي المذهب الثاني وموالمحل ان اقتضى القياس بقوله  
والنفي في المقنن عليه بناء على عدم الاصل في حكمه بعدد فانه  
قالوا ان النفي حكم شرعي نحو قوله من أصلي فان قوله في كفارة  
القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلاله على

نفي الكفارة أصلا ولا أصل لعدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل  
وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص في عدم اجزاء الكفارة على عدم الاصل  
فلا يكون حكما شرعيا ولا بدعي القياس من كون المذهب حكما شرعيا ونحوه  
ان الاتفاق على قسري الاداء لا يكون اجزاء لا يكون تحرير رقبة لعدم اجزاء  
الصلوة والصوم وغيرها والثاني عدم اجزاء لا يكون تحرير رقبة مؤمنة  
فالقسم الاول عدم اصلي بالاختلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند  
الناس في حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان تخصيص بالوصف ذال  
عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير  
رقبة فلنم يقل مؤمنة بلان تحرير الكفارة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي  
تحرير الكفارة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول  
أوجب تحرير الرقبة المؤمنة ابتداء وموساكت على الكفارة لانه اذا  
كان في اجزاء الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ثبت حكم  
الصدر بعد الكلام بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة  
ثم نفي الكفارة بالنص المتعبد بل ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون  
الكفارة باقية على عدم الاصل كما في القسم الاول من الاعداد وشرط  
القياس ان يكون الحكم المعدي حكما شرعيا لاعداء امثليتها ولا يمكن ان  
يعدي التعبد فيثبت عدم منها جوازا كالمقدور وموالمحل يقال  
نحن نعدي التعبد وموالمحل شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكفارة  
منها لا انا نعدي هذا عدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس



فجيب بقولنا ان التعيد وهو قيد الايمان مثلا بدر على الاثبات  
 في التعيد اي بدر على اثبات الحكم وهو الاجزا في تحرير رتبة وجود  
 فيه قولنا الايمان والنفي في غيره اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزا  
 في الرتبة الكافرة فيثبت ان التعيد يدل على هذين الامرين والاول  
ومولجدا الموضحة حاصل في المقيد وهو كفاية اليقين  
 بالنقض المطلق وموقوله او تحرير رتبة فلا تعيد بعدية فهي اي  
 التعدية في الثاني فقط اي في عدم اجزا الكافرة فتعدية التعيد  
 تعليلية لعدم بقيتها الضمير في بقيتها يرجع الى تعديتها لعدم  
 اي عبي تعديتها لعدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها  
 او وان كانت تعديتها التعيد غير تعديتها لعدم فتعدية لعدم مقصودة  
 من تعديتها التعيد وحاصل هذا الكلام ان تعديتها التعيد هي تعديتها  
 لعدم وان سلم ان مفهوم تعديتها التعيد غير مفهوم تعديتها لعدم  
 فتعدية لعدم مقصودة من تعديتها التعيد فيبطل قولنا نحن تعدي  
 التعيد فيثبت لعدم منها بل لعدم يثبت قصدا ومع ليس بحكم شرعي  
 فلا يصح القياس فتكون اي تعديتها التعيد لا يثبت ما ليس بحكم  
شرعي ومع عدم اجزا الكافرة فانزاع عدم اصلي وامثال الحكم  
الشرعي ومع اجزا الرتبة الكافرة في كفاية اليقين الذي دل  
عليه النفي المطلق وموقوله تعاد في كفاية اليقين او تحرير  
 رتبة وكيف يقيس مع ورود النفي فان شرط القياس ان لا

يكون

لا يكون في القياس نفي الحكم المعدي وعلى عدمه وليس محل المطلق  
 على التعيد كخصيص العام كما دعوى يجوز بالقياس هنا بما جاز الدليل  
 الذي ذكر في المصنوع على اجزا محل المطلق على التعيد ان يقيس القياس  
 حمله وموان دالة العام على الافراد فوق دالة المطلق عليها لان  
 دالة العام على الافراد قصدية ودالة المطلق عليها ضمنية والعام  
 يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجوز ان يقيس المطلق عندكم بالقياس  
 ايضا فاجاب بمنع جوابا لخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص  
 بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا  
 يثبت القيد بتد بالقياس لانه قيد ولا بد ان يقيس بالقياس  
 فيصير القياس هنا مبطلا للنقض فالحاصل ان العام لا يخص  
 بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا اخصا ولا بد ان يقيس  
 في مسألة محل المطلق على التعيد لم يقيس المطلق بنقض ولا يقيس  
 فانما بالقياس بل الخلاف بل الخلاف في تعديتها ابتداء بالقياس  
 فلا يكون كخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفاية فان  
القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي ومكان تعيد المطلق  
 بالقياس تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما نعا الخرمين  
 القياس ومكان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يستلزم في كفاية  
 الايمان ولا يستلزم فيما دونه فان تخطت الكفاية بتعد غلط  
 الجنائية لا يقال انتم قيديتم الرتبة بالسلافة هذا اشكال اورد



عليها صاحب الحصول في الحصول ومما انكم قيديتم المطلق في هذه  
 المسئلة فلجاء بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا  
 في كونه رقبية وموافقا لجنس المنفعة مما قاله علماءنا  
 المطلق ينصرف الى الحاصل اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم  
 كما ان المطلق لا ينصرف الى ما الدرد فلا يكون محله على الكامل تقيدا  
 ولا يقال انتم قيديتم قوله عليه السلام في خمس من الاجل زكوة بقوله  
 عليه السلام في خمس من الاجل الشايمه زكوة مع انما دخل في الب  
 والمذموم عندكم ان المطلق لا يحل في التقييد وان اتخذت الحادثة

اذا فعلنا في السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى فاشهدوا  
 اذا نجا بتم بقوله واسمها ذوي عدل منكم مع انما في تحاد شايين  
 قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكن من معروف او فارقه  
 معروف واسمها ذوي عدل منكم فلجاء عن الاشكال الى المذكورين  
 بقوله لان قيدا لا سامة انما ثبت بقوله ليس في العواجل والحواجل

والعلوقة صدقة والعروة بقوله انما كما فاسق ببناء فتبينوا  
 فصل حكم المشترك التام في حق يفرج اخذ معاشه ولا

يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع المجموع  
 اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين  
 بدون الاخر ذلك واحد من المعنيين الاخرى المجموع او لكل منهما مطلقا  
 والسالي في واقع لان الواضع لم يوضع المجموع والامع استعماله

في احد ما مجازا وكما هو في  
 في استعماله في الحقيقة  
 في استعماله في الحقيقة  
 في استعماله في الحقيقة

في استعماله في الحقيقة  
 في استعماله في الحقيقة  
 في استعماله في الحقيقة

في احد ما بدون الاخرين بطريق الحقيقة لكن مناصح اتفاقا  
 وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمال في احد المعنيين  
 فان وجدنا اولها والثالث ثبت المدعي لان الوضع يخص اللفظ بالحق  
 فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب  
 ان يكون هذا المعنى عام المراد باللفظ واعتبارا وكل من الوضعين  
 ياتي اعتبارا والاخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه  
 امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقولنا لانه لم يوضع المجموع  
 اشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين  
 اذا كان موضوعا للمجموع ووضع له منتفعا عما على التقديرين الاخرين

فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا يحل الاستعمال في الجمع بين الحقيقة  
 والجاز فان اللفظ ان استعماله في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز  
 يكره ان يكون اللفظ الواحد استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي معا  
 وهذا لا يجوز فان قيل يقولون على النبي الالية والصلوة من الله حجة

ومن الملايكة استغفار قلنا لا اشتراك لان بيان الكلام بالجملة  
 الاقننا فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجمع كذا يختلف  
 باختلاف الموضوع كذا بن العففات لا يجيب الوضع اعلم ان

المعنيين تمكن بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي  
 فان الصلوة من الله رحمة ومن الملايكة استغفار ودعاء وادعاء  
 هذين من قدينا اشكال لا فاسدا ومما لا يخفى من المتعارفين

في استعماله في الحقيقة  
 في استعماله في الحقيقة  
 في استعماله في الحقيقة



كان الفعل متعدد لتعدد الغماير فكانه كذا راعى يصح فاجابوا  
 عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الي  
 هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لاننا لم نجوز هذه الصورة اي  
 في صورة تعدد الغماير ايضا فتكون الآية من المتنازع فيها للجواب  
 الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال اسم المشترك في اكثر من  
 معنى واحد لان سياق الآية لا يجابه قيدا للموصوفين باسمه تعالى  
 ولا يكتفي في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى  
 الصلوة في الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون  
 له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية العفالة  
 فلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا ام مجازيا  
 اما الحقيقة فهي الدعا فالمراد والله اعلم ان الله تعالى تعدد عوداته  
 باعتبار الخبر الى النبي عليه الصلوة ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة  
 فالذي قال ان الصلوة من الله الرحمة فقد اراد بهذا المعنى لان الصلوة  
 موضوعة للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يرحمهم ويحبهم ان المحبة من الله  
 ايصال الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد ان المحبة مشتركة  
 من حيث الوقوع بل المراد انه اذا دعا بالمحبة لادهم بها واللام من الله  
 ذلك ومن العبد هذا فاما المجازي فكان اذ دعا بالخير ونحوها مما يليق  
 بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا  
 بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلا

في قوله

المعنى

المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه فيهم منه ان معناه واحد لكن  
 يختلف بحسب الموصوف لان معناه مختلف وضعيا وهذا الجواب  
 حسن ففرقت به وتسلوا بقوله تعالى لم تر ان يستجيب الله من في السموات  
 ومن في الارض الا بآية حيث نصب السجود الى العقل وغيرهم كالسجود  
 والدواب فانسب اليهم العقل لبراديه الانقياد لا وضع للجنة  
 على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود  
 المنسوب اليه الانسان ومن وضع للجنة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد  
 لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل للجميع الناس قولهم  
 لهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكره  
 الانقياد شامل للجميع الناس بل لان الكفار لا سيما المنكرين منهم لم يمسهم  
 الانقياد اصلا وايضا لا بعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض  
 في الجميع ولا يحكم باستحالة من المجازات الامن يحكم باستحالة  
 التسبيح من المجازات والشهادة من الاعضاء والجوارح يوم القيمة  
 مع ان محكم الكتاب فاطق بهذا قد صح ان النبي عليه السلام سمع  
 تسبيح الخصي وقوله تعالى ولكن لا تنفتمون لتسبيحهم يحق ان المراد  
 بمؤخفة التسبيح لا الدلالة على وحدانية الله تعالى فان قوله  
 لا تنفتمون لا يليق بهذا المعنى فاعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى  
 غير متسع من المجازات بل هو كامن لا ينكر الامن ينكر خوارق العادات  
 التفسير الثاني في استعمال اللفظ في الحقيقة فان استعماله في موضع له



يسهل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي. فاللفظ  
حقيقة. أي بلخيثة التي يكون الوضع بتلك الخبيثة والمنقول  
الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي  
المنقول عنه من حيث اللغة وإنما قال ذلك لفظ حقيقة لأن  
بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والحجاز على المعنى أما حجاز  
وأما في أحد من خطا العامة. وإن استعمل في غير له علاقة بينهما  
الحجاز. أي وإن استعمل في غير ما وضع له بلخيثة فاستعماله من حيث  
اللغة أو نحوها حجاز بلخيثة التي يكون لها غير ما وضع له والمنقول  
الشرعي حجاز في المعنى الأول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث  
اللغة واللفظ الواحد يمكن أن يكون حقيقة وحجاز بالنسبة إلى  
المعنى الواحد لكن من جهتين. ولا لعلاقة في غير ذلك وهو حقيقة أيضا  
للوضع الجديد. فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة  
يكون وضعه والمرجل يكون حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع  
الثاني وأما المنقول منه ما غلب في معنى حجازي للمعنى الموضوع  
له الأقل حتى هو الأول وهو حقيقة في الأول حجاز في الثاني  
من حيث اللغة وبالعكس. أي حقيقة في الثاني حجاز في الأول  
من حيث الناقل ومما قام الشرع أو العرف أو الاصطلاح ومنه  
ما غلب في بعض أفراد الموضوع له حتى هو الباقي كما لا بد مثلا فمن  
حيث اللغة إطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة كنزاً اختصت به.

أي خصت الدابة بالفرس مع رباعية المعنى. أي المعنى الأول وهو ما يرب  
على الأرض. صارت حجازاً إذا أريد بها غير ما وضعت له وهو ما يرب  
مع خصوصية الفرس. ومن حيث العرف صارت كما بدأ موضوعاً له ابتداء  
لأنها لما خصت به فكأنه لم يراع أي المعنى الأول فصارت اسماً له فظهر  
أن اعتبار المعنى الأول فيه. وهو ما يرب على الأرض. ليس لهجة إطلاقه  
أي المنقول. فلهذا الضمير يرجع إلى المعنى الأول ويراد بالمعنى الأول الأفراد  
التي يوجد فيها المعنى الأول كما في الحقيقة فإن في الحقيقة ما يعتبر  
المعنى لهجة إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لا من ذلك المعنى.  
واللهجة إطلاقاً قبل المنقول. أي المعنى الثاني وهو ما يرب مع خصوصية  
الفرس كما في الحجاز فإن في الحجاز ما يعتبر المعنى الأول وهو المعنى  
الحقيقي ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لا من ذلك المعنى  
واللازم هو المعنى الثاني. بل لترجيح هذا الاسم على غيره أي اعتبار  
المعنى الأول في الاسم المنقول إنما هو لترجيح هذا الاسم على غيره  
من الأسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني أي تخصيص هذا الاسم بالمعنى  
الثاني فالمراد بالترجيح الأولوية فعلم بهذا أن الوضع قد لا يعتبر  
فيه المناسبة كالحج والحر وقد اعتبر كالعقار ودة والخز واعتبار  
المعنى الأول في الوضع في الثاني لبيان المناسبة الأولوية  
للهجة الإطلاق واللازم أن يسمى الدابة قارورة فلهذا السرايري  
القياس في اللغة فلا يقال سائر الأسماء غير هذه القارورة العقل



فان معنى الخاتمة ليس مراعي في الخبر لصحة اطلاق الخبر على كل ما يوجد  
 فيه الخاتمة بل لاجل المناسبة والادوية ليضع الواضع لهذا  
 المعنى لفظا مناسبا له فاخفظ هذا البحث فانه بحث شريف  
 بديع لم يزل اقدام من سوغ اللحنه القياس في اللغة لا للفظه  
 عنه فيطلق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف  
 الذابة والصلاة اي لما علم ان اعتبارا للمعنى الاول في الجواز  
 انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول  
 واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق  
 الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الذابة في  
 العرف على كل ما يوجد الديب ولا يصح اطلاق اسم الصلاة شرعا  
 على كل ما يوجد فيه دعا وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها  
 صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله فقد حقيقته ثم كل واحد من  
 الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر منه المكلف  
 فصرح ولا فكنائية فالحقيقة التي لم تخرج عن قولها هجرت  
 وفعلت معها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال  
 صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما  
 قسم الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقة واللذين هما  
 قسم المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان  
 الكناية لفظ يقصد بمعناه اي بمعنى الموضوع له ومعنى ثان

ملزوم

ملزوم له اي لقناه الموضوع له ومعنى لائنا في ارادة الموضوع  
 له فانهما استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل  
 النجاة فانهما استعملت في الموضوع لذلك المقصود والغرض  
 من طويل النجاة طوبى القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاة  
 بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فيلحق ارادة  
 الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المخرج وقد مر فيها  
 واما في الجملة فان سبيل المستطاع الفعل الى ما هو فاعل عنه  
 فالنسبة حقيقة وان نسب الى غير ملائمة بين الفعل والمنقول  
 اليه فالنسبة مجازية نحو اثبت الريح البقل فتقوله عند اي عند  
 المستطاع اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في الفعل لكن  
 صاحب المنهاج قال الى ما هو فاعل عنه حتى لو قال الموجد اثبت  
 الريح البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنه هو الله تعالى  
 وان قال الدمري اثبت الريح البقل فقد اسند الفعل الى ما هو  
 فاعل عنه فالاسناد حقيقة مع ان الريح ليس بفاعل في البقل  
 وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاني زيد نفسه مرييا  
 معناه الحقيقة والحال انه لم يجي فكلامه حقيقة مع انه كاذب  
 فالمراد من الفاعل عنه من يريد انهما المخاطبان فاعل عنه  
 حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب **فصل** هذا الفصل  
 في انواع علاقات المجاز ومعنى مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني



اردو بها على سبيل الجبر والتسليم العقلي . اذا اطلقت لفظا على مستي  
 هذا يشتمل اطلاق اللفظ على المعنى والطلاق اللفظ على افراد يصدق  
 عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت عاين الموضوع له حقيقة  
 لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده ومتا فواع المجاز فقال  
 . و اردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان جعل له . اي لذلك  
 المستمي . بالنقل في بعض الاوقات مجاز باعتبار ما كان او باعتبار  
 ما يؤول . المراد ببعض الاوقات الزمان المتغير للزمان الذي وضع  
 اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن ببعض الاوقات بهذا  
 التبدل ان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى  
 الحقيقي حاصل لذلك المستمي فان كان زمان الحصول عاين زمان  
 وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستملا فيها وضع له والفتنة  
 خلافه فهذا القيد مفروغ عنه . او بالقوة مجاز بالقوة كالسكر  
 للخمرة لم تسرب او الخمر اريقته وان لم يحصل له اضلا . اي لا بالفعل  
 ولا بالقوة . فلا بد ان تريد معنى لارما لمعناه الوصفي ذهنا اي  
 ينقل الزمن من الوصفي اليه . والمراد الاستعمال في الجملة ولا يشترط  
 ان يلزم من تصوره تصوره كالبصر اذا اطلق على الاعمي كالغايط  
 . ومما اي اللازم الذهني ما ذهني محض . ان لم يكن بينهما لزوم  
 في الخارج . كتنسبة الشيء باسم مقابله كما يطلق النجس على الاعمي  
 او منضم الى العرفي . ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا . لكن

بحسب عادات الناس . كالغايط فاندما وقع في العرف قضا الحاجة  
 في المكان المطهر حصل بينهما ملازمة عرفية فيها على هذا العرف ينقل  
 الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنا منضم الى العرف . اذ الخارجي  
 اي يكون الذهني منضم الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج .  
 لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي  
 تسهيلا عرفيا دخلتيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا . وحق . اي  
 اذا كان اللزوم الذهني منضم الى العرفي او الخارجي اما ان يكون  
 احدهما جزءا لآخر كما اطلاق اسم الجبر على الكل وبالعكس كالجبر الواحد  
 . هذا نظير اطلاق اسم الكل على الجزء . والرقبة للقبعة . نظير اطلاق  
 اسم الجزء على الكل . او خارجا عنه . عطف على قوله جزء الاخر . وحق  
 اما ان لا يكون اللازم مصدقا للزوم ومما اي اللزوم حاصل  
 احدهما في الآخر كما اطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس . واما بالنسبة  
 كما اطلاق اسم السبب على المسبب بخور عينا الغيث اي التبت وبالعكس  
 كقوله تعالى وننزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا  
 اي قوله تعالى وننزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب  
 على المسبب . لان الرزق سبب غاري للمطر فاما بالشرطية كقوله  
 تعالى وما كان الله ليضيق ايمانكم اي صلوكم . هذا نظير اطلاق  
 اسم الشرط على المشروط . وكما لعلم على المعلوم . هذا نظير اطلاق اسم  
 المشروط على الشرط . او يكون مفسدة ومما الاستعانة بشرطها ان يكون



الوقت بينا كما لا يستبرأ به لأرضه وموا الشجاعة فيطلق على زيد  
 باعتبار أنه شجاع وإذا عرفت أن مبنى المجاز على الإطلاق اسم المذموم  
 على اللادع والمذموم اضل واللازم فرع فإذا كانت الأصلية والفرعية  
 من الطرفين يجري المجاز مع الطرفين كالعلة مع المخلول الذي هو  
 علة غائية لها وكل جزء من الكل فإن الجزء فيجوز للكل أي بالنسبة  
 إلى اللفظ الموضوع للكل فإن الجزء فيهم من هذا اللفظ بتسوية الكل  
 فيصح أن يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل حقيقة  
 إلى الجزء فيكون الجزء أملا فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء  
 فإطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة مستلزم  
 الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فإن الإنسان لا يوجد بدون  
 الرقبة والراس وإنما الطلاق التبدل وأزادة الإنسان فلا يجوز  
 والمحل فانه أصل بالنسبة إلى الحال لا احتياج الحال إلى المحل  
 وأيضا على العكس إذا كان المقصود هو الحال كما بالأكوز فإن  
 المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول المحصور فيه ومراعاه  
 من حلول العرض في الجوهر وأعلم أن الاتصال المذكورة إذا  
 وجدت من حيث الشرع تصح علاقة المجاز أيضا كالإتصال  
 في البيع المشرع كيف يصح علاقة للاستعارة أي ينظر  
 في التصرفات المشروعة كالبيع والإجارة والوصية وغيرها  
 أن هذه التصرفات تجري أي وصية شرعت فالبيع عقد شرع لتقليد

المال

المال بالمال والإجارة شرحت لتقليد النفع بالمال فإذا حصل  
 اشتراك تصريحي في هذا البيع بجمع استعارة لندما بالآخر كالوصية  
 والأدب فإن كلاهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حراج  
 الميت كالتهجير والدين فلما حصل أنه كما يشترط للاستعارة في غير  
 الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين  
 للتصرفات الشرعية بنواحي الخارج عن موهومها المضادق عليها  
 الذي يلزم من تصورهما تصوره وكما النسبية عطف على قوله كالإتصال  
 في البيع للشرع كمثل أحد عليه السلام لا يفتقد بلفظ الهبة فإن الهبة  
 وضعت للملك الرقبة والنكاح للملك المتعة وذلك أي ملك الرقبة  
 سبب لهذا أي ملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع للملك  
 الرقبة وأريد به ملك المتعة وكذلك نكاح غيره عندنا أي نكاح  
 غير النبي عليه السلام يفتقد بلفظ الهبة عندنا إذا كانت المتكلمة  
 حرة حتى لو كانت أمة ثبتت الهبة وعند السانغ لا يفتقد اللفظ  
 النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولأنه عقد شرع  
 لمصالح لا تخفى كالنكاح وعدم انقطاع النسل والاجتناب  
 عن السفاح وتحصيل الأحمال والانتلاف بينهما واسترداد كل  
 منهما في المعيشة بالآخر إلى غير ذلك مما يطول تعدادهم وغيره في  
 اللفظين أي في لفظ النكاح والتزويج كما صرح في الدلائل عليها  
 أي في المصالح المذكورة قلنا المحصور في الحكم وهو عدم وجوب المهر

حكمه نكاحه على أنه غير  
 انقضاء الهبة



اي صحة النكاح بلفظ المهرية مع عدم المهر مخصوصة باللفظ الثاني  
 غير اني قلنا السلام فالمهر واجب فافضل ما يجزى ان يكون المهر واسه  
 اعلم اننا اخلصنا لك زواجك حال كونهما خالصا لك اي لا تحل  
 ارجاج النبي صلى الله عليه وسلم لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه  
 امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بخصم الرسالة وانها  
 تلك الامور اي المصاحح المذكورة فتميزت وفردت وبني النكاح للملك  
 له عليها اي للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح  
 والطلاق بيده اذ هو المالك اي لو كان فمعه لتلك المصاحح وهي  
 مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق  
 بيده الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع  
 النكاح للملك له عليها واخاص به بلفظين لا بد لان على الملك  
 لغة فاولي ان يقع بلفظي المهر عليه وانما يصح بهما اي بلفظ  
 النكاح والتزوج لانهما صارا علميا لهذا العقد جوابا لشكك  
 ومما ان يقال لما قلت ان النكاح والتزوج لا بد لان على الملك  
 لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب باننا يصح بهما لانها  
 صارا علميا لهذا العقد بمنزلة العلم في كونهما لفظين <sup>مؤثرين</sup>  
 لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى الا في لغوي  
 فكذا يعقده اي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان  
 البيع وضع للملك الرقبة فيراد به المسبب وموكل المتعة

وللملك

والمصلحة تعطى قوله فكذا نكاح غير مسمى فان قيل ينبغي ان  
 يثبت العكس نعمنا بطريق الطلاق المسبب على السبب اي ينبغي ان يقع  
 اطلاق اسم النكاح واذا اذ البيع او المصلحة بطريق اطلاق اسر  
 المسبب على السبب فان النكاح وضع للملك المتعة فيذكر ويراد به  
 ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما يصح اطلاق اسم المسبب  
 على السبب اذ كان اي السبب علة منعت الحكم اي لذلك المسبب  
 اي يكون المقصود من سرعته السبب ذلك المسبب كما البيع للملك  
 مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكك  
 عبدا فهو حرا وقال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني  
 لا الاول رجل قال ان ملكك عبدا فهو حر فشرى بصفه عبدا  
 ثم باعه ثم شرى النصف الاخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق  
 الشرط ومو ملك العبد فانه بعد اشترى النصف الاخر لا يوصف  
 بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى بصف  
 عبدا ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف لانه  
 بعد اشترى النصف الاخر يوصف بشر العبد يقال عفا عنه  
 مشري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة باسم  
 الفاعل واسم المفعول والصفة المبنية على الموصوف في حال  
 قيام المستقمنة بذلك للموصوف غايته طريق الحقيقة اما بعد  
 زوال المستقمنة منه فيجاز لغوي كمن في بعض الصور صار هذا الجار

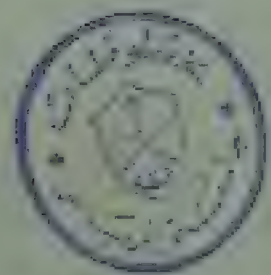
طلاق الصفا - المستعصم  
 الفاعل مكو على الموصوف



حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ  
 من الشري يسمى مستتر باعرفا فصدا فتعولا عرفيا اي لفظ المالك  
 فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا في قوله ان ملكك براء الحقيقة  
 المعنوية وفي قوله ان اشريت الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة  
 غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تاتي وفي  
 قوله فان قال عنيث باحد ما الاخر صدق ديانة لا قضاء  
 فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكك عند فموجران قال  
 عنيث بالملك الشري بطريق اطلاق اسم السبب على السبب صدق  
 ديانة لا قضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكك ويعتق في  
 قوله ان اشريت فقد عنيث ما وما غاظ عليه وفي قوله ان اشريت  
 ان عنيث بالشري بالملك بطريق اطلاق اسم السبب على السبب صدق  
 ديانة لا قضاء لانه اريد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا  
 الكلام يتعلق بقوله اما كان كذبه اذا كان علة فلا ينعكس  
 اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا واما  
 قوله اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز  
 من الطرفين كما فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية  
 من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض  
 ما يقضي اليه ولا يكون شرعية لاحد كذلك الرقبة اذ ليس شرعية  
 لاحد حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع

ملك

ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق  
 بلفظ العتق اي ينال في الاصل الذي يحل فيه فان العتق وضع لزالة  
 ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وكل الازالة سبب  
 لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة او هي  
 تغييها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصود منها اي  
 ازالة ملك الرقبة ولا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعية  
 لما قلنا ان اذا لم يكن السبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق  
 اسم المسبب على السبب فلا يثبت ايضا بطريق الاستعارة جوازا كمال  
 وموان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق الخلف  
 المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في  
 الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذكر منهما اسقاط  
 في علي السراية والمذمومة اعلم ان التعريفات اما اثباتات كالبيع  
 والاجارة والهبة ونحوها كالطلاق والعتاق والعض من القصاص  
 ونحوها فان فيها اسقاط الحق والرد بالسراية ثبوت الحكم في الكل  
 بسبب ثبوته في البعض وبالمزوم عدم قبوله الفسخ وانما  
 لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى  
 المشروع كيف شرع والاتصال بينهما في اي بين العتاق والطلاق  
 في التخيي المشروع كيف شرع لان الطلاق دفع قيد النكاح والاعتاق  
 اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعالي الاخوية



الطلاق روم صدر الكتاب  
 ويرد عليه ما يذكره فليكن



وتجوز العتق لغة القوة يقال عتقوا فلانا فاعرف في مسألة  
عن ذكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكرا اذا دركت  
فعتت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق  
ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فاعرف في مسألة  
تجري الاعتاق والطلاق ازالة العبد فوجد المناسبة المحوزة  
للاستقارة بينهما قلنا نعم ويجوز ان الاعتاق ازالة الملك  
عند ابي حنيفة في مسألة تجري الاعتاق لكن ينبغي ان التصر  
الصادر من المالك في ازالة الملك لا ينبغي ان الشارع  
وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات  
القوة اي يباد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لابي الشارع  
ومعناه فترد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا  
لائبات القوة المخصوصة فينبغي ان لا يستند الى المالك فانه  
ما اثبت قوة فلجواب بقوله فيستند الى المالك بخلاف الاستدلال  
منه سببه وموازاة الملك فيكون المجاز في الاستناد وكما  
في اثبت الربيع البعل او يطلق اي الاعتاق عليها اي على  
ازالة الملك بخلاف قوله اعنق فلان عنده معناه ازالة  
ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحيث يكون المجاز في  
المفرد فعوله او يطلق يحذف على قوله فيستند فان قيل ليس  
مجازا هذا اسكنا على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق  
الاعتاق

الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي  
منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول شرعي  
اثبات القوة المخصوصة لابي ازالة الملك ثم يطلق مجازا على  
سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق  
رفع العبد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انا نستعير الطلاق  
وموازاة العبد لازالة الملك لاللفظ الاعتاق حتى  
يقولوا الاعتاق ما هو فالاقتبال المحوز للاستقارة موجود  
بين ازالة الملك وازالة العبد ولا يتعلق بخلاف الاعتاق  
ما هو فالجواب اعلم ان هذا المجاز ليس لابطال هذا البراد  
فان هذا البراد حق بل يبطل الاستعادة بوجه اخر ومما  
ازالة الملك اقوي من ازالة العبد والنبت اي ازالة الملك  
لازمة لها اي لازالة العبد فلا تصح استعادة هذه ازالة  
العبد لتلك اي لازالة الملك بل على العكس فان الاستعادة  
للتجري الامن طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا الجارة الحرة عطف  
على قوله فيتع الطلاق بلفظ العتق قائما قيد بلحجته لو كان  
عبد يثبت البيع ينقذ بلفظ البيع دون العكس لان ملك  
الرقبة سبب لملك المتعة وهذه المسئلة مثبتة في البيع على  
الامر المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا بيعه اطلاقا على البيع  
دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافة الى المتعة



جواب اشكال وموان يقال اذا فتح استعارة البيع للاجارة  
 يبيع ان يبيع عقد الاجارة بقوله بعت سنا فع هذه الدابة هذا  
 الشهر بهذا لكنه لا يبيع بهذا اللفظ مقوله لان ذلك  
 ليس لغيره المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة  
 الى عدم المعنى باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعروفة  
 لا تصلح محلا للاضافة في لواضاف الاجارة اليها لا فتح فكذا  
 المجاز عنها فالاجارة انما تفتح اذا اضيف للعقد الى العين  
 فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان  
 في الامثلة المذكورة وفي النكاح بلفظ المحبة والبيع والطلاق  
 بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق  
 الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان المحبة  
 ليست سببا لملك المنفعة التي تثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ  
 على ما بين معناه للاستعارة بينهما في اللازم وموان الاستعارة  
 ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من  
 طرف واحد واسا مثال البيع والملك فصح واعلم انه  
 يعتبر السماع في انواع العلاقات لاني افتردها فان ابداع  
 الاستعارات اللطيفة من فتون البلاغة وعند البعض لا بد من  
 السماع فان الخلقة تطلق على الانسان الطوبى ودون غيره  
 قلنا لا تستعمل المشابهة في اخص الصفات مسألة المجاز خلف  
 عن

عن الحقيقة في حق التكلم عند ابن حنيفة رحمه الله وعندهما في حق  
 الحكم فعند التكلم بهذا النبي للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف  
 عن التكلم به في اثبات النبوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه  
 ثبت او خبر وعندهما ثبت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت  
 النبوة به والاصل مستحسن من شرط الخلاف مكان الاصل وعدم  
 ثبوته لعارض فيقول عند لا عند ما اتفق العلماء في ان المجاز  
 خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلاف في حق  
 التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي ثبت  
 بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا النبي خلف  
 عن الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت النبوة  
 مثلا وعند ابن حنيفة رحمه الله في حق التكلم فبعض الشارحين  
 فسروه بان لفظ هذا النبي اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ  
 هذا خبر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز  
 خلف عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق  
 الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا النبي اذا اريد به الحرية  
 خلف عن لفظ هذا النبي اذا اريد به النبوة والوجه الاول صحيح  
 في المعنى مفيد للعرض فان لفظ هذا النبي خلف عن لفظ هذا  
 اي قائم مقامه والاصل وموهنا خبر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلاف  
 لكن الوجه الثاني البق بهذا المقام لا مربي لحدما ان المجاز

المجاز خلف عن المعنى



خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولهم يذكروا الخلاف الا في جهة  
 الحقيقة فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو  
 الخلاف بل الخلاف يكون في جهة الحقيقة فقط فعندما هذا  
 ابن ابي ابي كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم  
 اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابني حقيقة هذا اللفظ  
 خلف عن عاب هذا اللفظ لكن بالمستين في كل المذهبين  
 الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندما من حيث الحكم  
 وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا  
 حر والخلاف يكون في الاصل والخلاف لا في جهة الحقيقة فقط  
 والامر الثاني ان نحن لانسلك الا انه بشرط صحة الاصل  
 من حيث انه مبتدأ وخبر بموضوع للايجاب بصيغته وقد  
 وجد ذلك فاذا وجد وتعد العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي  
 فعند الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعد العمل بالمعنى  
 الحقيقي محصورا بهذا ابني فاما هذا حرفا انه صحيح مطلقا  
 والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مراد به  
 النبوة فاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى  
 المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا  
 فعندما يشترط فيجب عيش المعنى الحقيقي لا يصح المعنى المجازي  
 وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز

يستدل

يستدل الذين من الموضوع لهذا لا ريب في الثاني اي للامر  
 متوقف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وادعا  
 للموضوع له وهذا هو المراد بالحقيقة في حق الحكم فلا يبين المكان  
 ايا مكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه  
 وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلاف ان كان  
 الاصل كما في مسألة من السماء فان امكان الاصل فيها شرط  
 لصحة الخلاف وصورة المسئلة ان يحلف باثباته بقوله والله لا يس  
 السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر في كل موضع يمين  
 البر فيعتقد اليمين وتجب الكفارة في مسألة من السماء البر وهو  
 من السماء <sup>وعنه</sup> كان للشيء على الله عليه وسلم وان خلف  
 لاسر من الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة  
 لان الاصل وهو البر غير محتمل فالمستشهد بها فان السلتان  
 والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسألة الكوز لان  
 المتبادر في كتابا كذا معا فكل منهما ينبغي عن الاخر قلنا  
 متوقف على فهم الاول لا على ارادة تناقض لاجل بينهما اي بين  
 الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيها اي في  
 الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب مكان الاول  
 وحسب توقف كل منهما الاول ففهم الاول مبني على صحة اللفظ  
 من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول

حكم الكوز



واستمع ارادته على ان المراء لا يمدد ومعتقد من حين ملكه  
 فان هذا المعنى لا يمدد للبند فيجعل اقاربا فيعتقد قصدا من غير  
 نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابي لانه لا يستغفار المسادي  
 بمسورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصبح المعنى  
 فان الاستعارة تقع اولاً في المعنى وبواسطة في اللفظ فينتج  
 اولاً الهيكل المضمون للشيء ثم يتوسط هذه الاستعارة يستعاد  
 لفظ الاسد للشيء ولاجل ان الاستعارة تقع اولاً في المعنى لا تجري  
 الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه  
 ويعتق بقوله يلحق لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم  
 البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بفعل التلاد  
 دعوى امر مستحيل وهذا لان المصدق والتكذيب يتوحدان  
 الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف التشبيه نحو زيدا اسد  
 بري وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود  
 فان القصد الى الروية هنا فليح هذا لا يكون هذا اني استعارة  
 اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في  
 الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف التشبيه لفظاً ومعنى  
 فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقوله زيدا اسد ليس  
 باستعارة بل تشبيه بخبر الية بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فليح  
 هذا لا يكون هذا اني استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه لا يعتق

ليس باستعارة كان  
 زيدا اسد

الاستعارة عند علماء البيان

فليح

فليح من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة  
 لدعوى امر مستحيل قصداً فليحاً فهذا عين مذهبهم لان شرط صحة  
 الخبر ان كان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة في اسما الاجناس  
 ونسب استعارة اصلية لانه يلزم قلب الحقائق لاني الاستعارة  
 في المشتقات ويسمى استعارة تبعية غوطقت الحال والحال فاطقة  
 فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا  
 ابي من هذا القبيل هذا الذي ذكرنا زيدا اسد ليس باستعارة  
 بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة  
 في اسما الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر  
 المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال فاطقة اي ذال الاستعارة  
 الناطقة للدالة وهذه استعارة في خبر المبتدأ لكن ليست  
 في اسما الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ  
 وفرقهم بان الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا  
 كان المبتدأ اسم جنس اما اذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم قلب  
 الحقائق نحو الحال فاطقة ولا تجوز في اسما الاجناس فيجوز في  
 المشتقات ومنها خبر المبتدأ ومما ينبغي انهم مشتق لان مقتضاها هو  
 في فيجوز فيه الاستعارة قائم من قبيل قولنا الحال فاطقة فاعلم  
 انهم يسمون الاستعارة في اسما الاجناس استعارة اصلية والاستعارة  
 في الافعال والاسما المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة

قد واصلنا انما يتصور العلم  
 الى ان ما لا يدرك بعد مما ينبغي  
 ان يتبين اليه



لما تقع فيها بسبب شققة وقوعها في المشتق منه وسياقي قريبا  
ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على  
تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم  
الواقعية وذلك ان قولهم نريد استدلالا باستعادة مع قولهم  
رأيت استدلالا باستعادة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن  
ان نريد استدلالا على مستقبل قصدا بخلاف ثابت استدلالا على  
انه فرق ما ه وعا ذكر بعد ذلك ان في انما الاجناس لا تجري بالاستعادة  
في غير البتة وتجرى في الانما المشتقة انقطاع من الاول وقررت  
ان الاول يقع في القلب الحقيقي دون الثاني او من من سبع العتبة  
لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستعمال الذي من قولهم نريد  
استدلالا الذي احببنا لخدمتها استعادة والاخر ليس باستعادة  
قائما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان  
قولهم الحال ناطقة لما كانت استعادة بالاتفاق علم ان المكان  
الحقيقي لا يشرط لصحة الجازم على تقدير الفرق بين المشتقات  
واسما الاجناس قولهم هذا اني من قبيل المشتقات فيجوز فيه شرط  
الاستعادة بلا اشتراط مكان المعنى الحقيقي . مسألة قال بعض  
المناقشة لا تقوم بالحجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر  
بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي  
الذي يأتي من بعد واذا لم تكن الضرورة في استعماله لم يكن مع الضرورة

انما اذا استعمل اللفظ يجب ان يجعل على المعنى الحقيقي فاذا لم يكن  
فجاء المجازي فهذه الضرورة لا تأتي المأمور بل العلوم فان ثبت  
ان استعمال المتكلم وان اراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لان  
وحديث الاستعمال ضرورة ومن اخذ نوعي الكلام فله فيه من  
البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى لئلا يكون  
تعالى يريد ان ينقض وقوله تعالى لما طغى الماء والله تعالى  
مستعار عن العجز والخرور ذات نظير قوله عليه السلام لا تسبقوا  
الذين هم بالذرمة بين ولا الصاع بالمتلعين وقد اراد به الطعام  
اجماعا فلا يستعمل غيره عند ذكر الصاع وانما فيه بطريق  
اطلاق اسم الحال على الحال . مسألة لا يراد من اللفظ الواحد  
معناه الحقيقي والمجازي معا الرجحان المتبوع على التابع فلا يخفى  
معنى المعنى مع وجود المشتق اذا وصي لمواليه ولا يراد  
عنه بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاحلده . هـ  
لان اراد بها ما صنعت له ولا السر باليد بقوله تعالى ولاستم  
النساء لا الوطي وهو المجاز مراد اجماعا . اعلم ان لفظ المولى  
حقيقة في المولى الاسفل وهو المعنى سبحانه في معنى الحق  
فاذا وصي لمواليه لا يستحق مع حق المعنى مع وجود المعنى  
ولذا اذا وصي لاولاد فلان اولاد بناته وله بنون وبنو بنين  
فالوصي لبناته دون بني بنين اما حوله بني البنين في الامان



في قوله استونا على اولادنا فلان الامان للحقن الدم فيبقى  
على الشبهات وفي هذه المسئلة رايان ولا جمع بينهما بل  
حافيا او مستعلا في لا يضيغ قد عني في دار فلان لانه عيان عن  
لا يدخل فحيث كيف دخل فعدنا من باب مجموع الحجاز اعلم انه يذكر  
هنا مسابيل تزاوجنا فيها بين الحقيقة والحجاز وطها اذا  
حلف لا يضيغ قد عني في دار فلان بحيث ان دخلنا حافيا او مستعلا  
او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق الحجاز  
فقوله في لا يضيغ متعلق بقوله ولا جمع بينهما فاما حلفنا على  
الحق الحجازي لان معناه الحقيقي محمورا اذ ليس المراد ان ينام  
ويضع القدمين في الدار وباقي الحسد يكون خارج الدار وفي  
العرف صار عبارة عن لا يدخل وكذا اي من باب مجموع الحجاز  
قوله لا يدخل دار فلان يراد به نسبتها بسكني اي يراد بطريق  
الحجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان بنسبة  
التكفي الحقيقة واما دلالة حية لو كانت ملك فلان  
ولا يكون فلان ساكنا فيه ليحدث بالدخول فيها وهي تعميم  
الملك والجاراة والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها  
محاذاه اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي  
الاجارة والعارية بطريق الحجاز حية تليزم الجمع بينهما اي بين  
الحقيقة والحجاز ولا يلحق عطف على قوله بلح في قوله

ولا جمع

ولا جمع بينهما بلح في قوله بلح في قوله اذا قدم نهارا اوليلا في املة لانا يوم  
يقدم زيدا لانه يذكر النهار والوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ  
دبره منورة المسئلة انه قال لاسراقة انت طالق يوم يقدم  
زيد بحيث ان قدم نهارا اوليلا فالنوم حقيقة في النهار بحجاز  
في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والحجاز فقوله لانه يذكر ليل  
على قوله ولا يلح والحق في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم  
في الآية الوقت فالنوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت  
بحجاز فاحققنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم  
النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا غلق بفعل  
ممتد فلنهار وبغير ممتد فلوقت لان الغلق اذا نسب  
الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان مميلا  
له اي للفعل والمراد بالحيا رطلع لا يفضل عن المنظر وقت  
كالنوم المصور وهذا كله باقي في كلمة في في فصل حرف الخاف  
فان امتد الغلق امتد المعيار فيراد باليوم لان النهار اولى  
وان لم يمتد اي الغلق كوقوع الطلاق هنا اي في قوله انت  
طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن  
ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الان ولا يعتبر كون ذلك  
لان جلا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولا ان  
العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الان سواء كان جلا

الجمع من الحجاز



من النيران ومن الليل ولا يلحقه عطف على بلغة الذي سبق بالمر  
الخطبة وما يتخذ منها صوما في لا ياكل من هذه الخطبة لانه  
بريدنا طينا عادة فيصنع بهوم الحجاز ولا يرد قول في حقيقته ومحمد  
في مسئلة استناع الجمع بين الحقيقة والحجاز فمن قال الله على صوم  
رجب ونوي به اليقين انه نذر في بين هذا مقول القول في لولم  
بصم يجب القضا لكونه نذرا او كفاية لكونه يمينا وهذه ثم  
الحالين فاذا كان نذرا في يمينا يكون جمعا بين الحقيقة والحجاز  
لان هذا اللفظ حقيقة في النذر حجاز في اليقين لانه نذر  
بصيغة اليقين بوجبه هذا كذا في قوله ولا يرد ثم اثبت انه  
يدين بوجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم  
الحلال يوجب كونه تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شر  
الغريب شر بالصيغة تحريم بوجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا  
بين الحقيقة والحجاز بل الصيغة موضوعة للنذر و موجب هذا  
الكلام اليقين والمراد بالموجب للآدم المتأخر فدلالة اللفظ على  
لاذنه لا تكون حجازا كما ان لفظ الأسد اذا اريد به الحيض لم يخص  
يبلغ الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام  
ولا يكون حجازا وانما الحجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به  
لاذم الموضوع له من غير اذمة الموضوع له وهما وقع في خاطري  
اسكال ومثوله يرد علينا انه اذا كان هذا موجبه يكون يمينا وان

في النذر

لم يرد

لم يرد اي اليقين كما اذا التزم بعق عليه وان لم يرد وان لم يكن  
موجب يكون جمعا بين الحقيقة والحجاز ويكون ان يقال في جواب  
هذا الاسكال الاجم بينهما في الازادة لانه نوي اليقين ولم يرد النذر  
لكنه ثبت النذر بصيغته اليقين باذمة لان الكلام موموع للنذر  
ومما استأ فيبت الموضوع له وان لم يشو حقيقة هذا الحجاز لم يعلم  
ان اليقين على المعنى الحجازي لكن في الاستدات يكون ان ثبت للكلام  
المعنى الحقيقي والحجازي والحقيقي غير المتباعدة اذا ولم يرد  
والحجازي ان اذ فلهذه المسئلة تنقسم قسمين اما ان لم يرد  
او نوي النذر فقط او نوي النذر مع نفي اليقين كان مستلزما فقط  
عملا بالصيغة وان فاما ان نوي اليقين فقط فنذر وبما  
اما النذر في الصيغة ولا فاما لا اذ فاما فاما فاما فاما  
اليقين فاما لا اذ وان نوي اليقين مع نفي النذر فيبين فقط  
وهذا الذي ورد في اسكال لا ومثوله فان قيل يرد ان  
ثبت النذر ايضا اذا نوي اليقين وكسرت يذ لان النذر  
ثبت بالصيغة فيجب ان ثبت مع انه نوي انه ليس بنذر فاجاب  
بقوله قلنا لما نوي حجازه وفي حقيقة يصدق ديانته  
لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفي النذر  
يصدق ديانته بينه وبين الله تعالى فلا يدخل المقضا فيه  
يجب بوجبه قضا القاضي ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق



والعناق فانه ان قال رعت النخع المجازي دلت الحقيقة  
 لا يصدق في القضا لان هناك حكم فيما بين العباد فقط القاض  
 اعتد فيه لا بد المجاز من حوقلية يمنع ارادة الحقيقة عقلا  
 او من اعادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام  
 كدلالة الحال في نحو عيني الفورا ومعي من المتكلم كقول تعالى  
 واستغفر من استغفرت فانه تعالى لا يامر بالمعصية واللفظ  
 خارج عن هذا الكلام كقول تعالى من شا فليؤمن من فان ساق  
 الكلام وهو قوله انا اعتدنا بخروج من ان يكون للمعصية ونحو  
 طلق امرأتك ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فلما ان  
 يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو  
 الاعذار بالنيات ورفع عن امية الخطا والنسيان لان عين فصل  
 الجوارح لا يكون بالنسيان وعين الخطا والنسيان غير مرفوع بل المراد  
 الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والثاني الجوارح والنساء  
 ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركبه  
 وشرطه فان من توعدنا بما نجس جناه لا يصح لم يجز في الحكم لعقد  
 شرطه وثبات عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكماء في ان  
 الاسم بعد كونه مستحيا مستركا فلا يعم ما عندنا فلان المسترك  
 لا يعم له واما عندنا فلان المجاز لا يعم له فاذا ثبت احدهما  
 وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لا يشك الاخر

اي

اي النوع الاخر وهو الجواز ونحوه لا يخل من هذه الخلقة ولا يخل من  
 هذا الدقيق ولا يشوب من هذه البهجة اذا ذكر لا يخل ونحو  
 لا يضر قد مدني دار فلان وكما لا سماء المنقولة ونحو التوكيل  
 بالخصوص فانه يصرح الى الجواب لان معناها الحقيقة وهو شرطها  
 وهو كما هو عبارة فتناول الاقرار والانكار لعلم ان القرينة اما  
 خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معني في المتكلم اي صفة له  
 ولا تكون من جنس الكلام وتكون معني في المتكلم وتكون من  
 جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج  
 عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام الغير يكون  
 ذلك اللفظ الخارج ذا الاعلى عدم ارادة الحقيقة او غير خارج  
 عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او من عند تكون الاعلى  
 عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض  
 الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان التخصيص قد يكون كون بعض  
 الافراد ناقصا او ذاتيا فيكون اللفظ اولى ببعض الاخر فاذا  
 قال كل مملوك في حلال يقع على المالك مع ان المالك مملوك  
 حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على  
 بعض الافراد وهو نوعي المالك او لم يكن بعض الافراد اولى فيلزم  
 القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص  
 كون بعض الافراد اولى من قسم التخصيص غير الكلامي ومنها جعل

كما هو



قسم القرينة اللفظية بما الفرق بينهما قلت ارادة بالخصص  
 الكلامي ان الكلام يصح به يوجب في بعض الافراد حكما  
 مناصفا لحكم بوجبه العام وكلا يختص ليس كذلك لا يكون  
 ملاميا فيكون بعض الافراد اولى بكون مختصا بغير كلامي بل  
 التفسير فبما يقع بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظيات  
 كلويق كان الناحية غير مضافة وفي كل محل في حريتهم  
 من اللفظية عدم تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية  
 جفتا الى الامثلة المذكورة في المتن وكلا قسم من الاقسام  
 فنظير قد ذكر عقب ذلك القسم لكن لم يذكر في كل مثال  
 القرينة الناحية من ارادة الحقيقة ما نعت عقلا او حسا او  
 عادة او شرعا فبين ههنا هذا المعنى في بين الفرق كما اراد  
 المراقب فخرج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على العود  
 فالقرينة ما نعت عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقة يخرج  
 مطلقا وفي قوله تعالى واستفرد من استطعت القرينة  
 تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى من شاف فليؤمن لان  
 التفسير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله تعالى انما  
 لعقبا ممن عقلا وفي قوله طلق لعل ان كنت اجلا الحقيقة  
 مستفاد عرفا وفي قوله صلى الله عليه وسلم لا تحالوا بالنيات  
 الحقيقة غير مراد عقلا في لانا كل من هذه الخلقة والذيق  
 حنا

باب في

ما راجع الى

ان شاء الله  
 في بيان الفرق بين القرينة اللفظية والقرينة المعنوية  
 في الكلامين المذكورين في المتن  
 وهو ان القرينة اللفظية هي التي  
 تقتضي الحكم بوجبه العام  
 والقرينة المعنوية هي التي  
 تقتضي الحكم بوجبه الخاص  
 في بعض الافراد

حنا وفي لا تشرب من هذه البئر حسا وفي لا يبيع قومه  
 عرفا وفي الامثلة المذكورة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي  
 التوكيد باللفظية من شرعا فان قيل لا سلم ان الحقيقة متميزة  
 في قوله لا ياكل من هذه الفخار حسا لان الحلو في عينية عدم كمالها  
 ومعرفة حسا حسا بل كمالها كذا لان قلنا اليقين اذا دخلت  
 في الشيء كانت المنع فوجب اليقين ان يصير منوعا باليدين وما  
 لا يكون ما لو احسنا او عادة لا يكون منوعا باليدين ثم عطف  
 على اذ لم يسأل ومنزلة لا يدعون الحجاز من قرينة قوله . فاما  
 اذا كانت الحقيقة مستعملة في الحجاز متعارفا فعند اي حقيقة  
 المعنى الحقيقة اولى لان الاصل لا يترك الضرورة وعند المعنى  
 الحجازي اولى ونظير لا ياكل من هذه الخبطة بصرف الى الفم عند  
 وعندنا الى كل ما فيها مسألة وقد قدعنا والمعنى الحقيقة والحجرات  
 متأكدة لا مواته ومي اكبر سنا او معرفة النسب عند شي  
 اما الحقيقة . اي المعنى الحقيقة . وهو النسب في الفضل الاول  
 اي في الاكبر سنا عند . فظاهر وفي الثاني فلا يملك اي الحقيقة  
 والمادة المعنى الحقيقة . اما ان ثبت مطلقا اي حقيقة وفي حق من  
 اشهر النسب منه . اي يكون دعوته معتبرة في حقها فان ثبت  
 النسب من محسنه ومعتوره لانه ثبت نسبها من اشهره  
 فاما ان ثبت النسب منه ونسبه من اشهره . فلا يكون هذا



اي ثبوت النسب من المدي والنتفاوه ممن استمر منه لانه ثبت  
 ممن استمر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت الميع الحقيقي  
 النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان يستمر من غيره  
 منه وذا متخذ في الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع  
 يكذبه لا يشهد به من غير فلا يكون اي تكذيب للشرع الذي  
 اقل من تكذيبه نفسه والذب مما يحتمل التكذيب والرجوع  
 بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما الحجاز  
 عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان الميع الحجازي متخذ  
 ومع التعيم فلان التعيم الذي يثبت هذا <sup>باللفظ</sup> في هذه سني مناف  
 الملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بما خذ ان ثبت  
 التعيم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان ثبت التعيم الذي يقتضي صحة  
 النكاح السابق والتعيم الذي لا يقتضيها فالثاني مستفاد لانه  
 لو قال لاجنبية معرفة النسب هذه سني يكون لغوا فعلم انه  
 ان ثبت التعيم به ثبت التعيم الذي يقتضي صحة النكاح السابق  
 ويكون حقا من حقوق النكاح كالاتاق وذلك ايضا محال لان  
 هذا اللفظ يدل على التعيم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق  
 فكيف يثبت به التعيم الذي يترجح من حقوق النكاح واعلم ان  
 تقريرنا للاسلام على هذا الوجهان الحقيقة اما ان ثبت في حقه  
 وحق من استمر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط وهذا اما ان

ثبت

ثبت في حق النسب وذا متخذ لان الشرع يكذبه او في حق التعيم  
 وذا لا يمكن ايضا لان التعيم الذي يثبت هذا مناف لملك النكاح  
 كما ذكرنا واما الحجاز وهذا التعيم فليس كذلك المناقاة ايضا والفرق  
 بين التعيم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة التزام  
 فان ثبوت النسب موجب للحقيقة فالمراد بالتعيم الثاني ما يثبت  
 بطريق الحجاز فان لفظ السقف اذا اريد به ان الموضوع له ذلك  
 على الحجاز بطريق الالتزام لا يكون هذا حجازا بل انما يكون حجازا  
 اذا اطلق السقف واريد به الحجاز فاقول لاحاجة الى قوله  
 اما ان يثبت في حق النسب وفي حق التعيم لان الموضوع له ثبوت  
 النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التعيم بطريق الالتزام  
 لعدم ثبوت الاصل فهذا التردد يكون قبضا فانه ليدل الثاني فهذا  
 التعيم المراد لولا التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل  
 الثاني مؤيد لثبوت الموضوع له فعلم ان ان ثبت التعيم لا يثبت  
 الا بطريق الحجاز وذا متخذ ايضا للمناقاة المذكورة ولورود هذا  
 الوجه ومما اذا ثبت التعيم فاما ان يثبت بطريق الالتزام ومما  
 محال لعدم ثبوت الموضوع له ومما النسب او بطريق الحجاز ومما  
 انما محال للمناقاة المذكورة لكان الحسن سلة الداعي الجليل  
 اعلم ان الحجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منها ومما الهيكل  
 والمستعار له ومما الانسان الشجاع والمستعار ومما لفظ

ما يطل  
 الداعي الحجاز







المستعار منه المفعول ويكون اسم المفعول المستعارة  
 بالمفعول المطلوب والمستعار له مفعولا كان المخار او مخرج من  
 الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر المفعول مبدئية وجود اللازم  
 وان المخار يوجب سرعة التوهم بوب هذا المفعول ويمكن ان يكون  
 معناه ان يؤدي بعبارة لتسا ندكته ما في قلبه فاذك اذا اوردت  
 وصف المفعول بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصف بالسواد  
 وتام المراد ان تصف بالسواد المخصوص في المفظ الموضوع يدور  
 على اصل المراد لكن لا يدور على تمام المراد ويترتب ان كمية السواد  
 فلا بد ان يذكر في تعريف السماع كمية سواده فليشبهه بد او يستعار  
 لوليتي السماع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اي يكون  
 الداعي الى المخار غير ما ذكر في هذا الموضع مما ذكرنا في مقدمة  
 كتابنا الوشاح وفي فصل التشبيه والمخار فاني قد ذكرت  
 في مقنة وفي فصل التشبيه العرض من التشبيه ما هو فانه  
 يكون عرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المخار ان المخار ربما  
 لا يكون مغنبا وربما يكون مغنبا ولا يكون فيه مغنبا لغة في  
 التشبيه وربما يكون مغنبا ويكون فيه مغنبا لغتي التشبيه  
 كالاستعارة **فصل** في مخارج الاستعارة الحقيقية في  
 الحروف ذكر علم البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة  
 اصلية وهي في اسما الاحساس واستعارة تتبعية وهي في المنقاة

في الحروف  
 في الحروف

والحروف فاما قالوا هي تتبعية لان الاستعارة في المنقاة  
 لا تقع لا تتبعية وقوعها في المنقاة كما تقول الحال فاطقة  
 اي ذال فاستعير الناطق للذال متبعية استعارة النطق للدلالة  
 وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق  
 مفعول الحرف ثم في مفعول الحرف كالا من لا في استعارة اول التعليل  
 للتعقيب فان التعقيب لا يراد بالتعليل فان المعلول يكون تعقيب  
 العلة فيزيد بالتعليل التعقيب ومعلوم ان يكون تعقيب  
 العلة المعلول ثم بواسطة اي بواسطة استعارة التعليل  
 للتعقيب تستعار اللام لاي للتعقيب بخلاف الموت واول  
 المخار لما كان الموت تعقبا للولادة جعل كان الولادة علة  
 للموت فاستعمل لام التعليل وايدى ان الموت واقع بعد الولادة  
 قطعا بلا تخلف وقوع المعلول تعقبا للولادة وهذا بنا على ان اللام  
 تدخل على العلة الغائية وهي العرض ولا شك انه معلول للولادة  
 الطاعلية فعلم ان اللام الداخلة في العرض دخلت حقيقة  
 على المعلول فهنا نذكر حروفا تشبه الحاجة اليها وتسمي  
 حروفا المعاني منها حروف الخطف الواو لطلق الخطف بالنقل  
 عن امة اللغة واستقرار مواضع استعمالها وهي الاء والياء المختلفين  
 كالالف بين المحذرين فانه يمكن جاني رجلان ولا يمكن هاتين رجلين  
 وامرأة فادخلوا واى الخطف وقولهم لا فاكل المسك وتسرب

ونحو الام على علم الفاعل

فاعلم  
 حروف المعاني



الدين اى لا يتبع بينهما فلهذا لا يجزى الترتيب في الوضوء كما  
 في التسبيح بين الصلوة والقرآن فوجب الترتيب بقوله صلى الله  
 عليه وسلم ابدوا بما ابدا الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من  
 الشعاير لا يجزى اى الترتيب وقوله عليه السلام ابدوا بما ابدا  
 الله لا يدل على ان بداية الله تعالى موجب لبدائكم لكن تقديمه  
 في القرآن لا يخرج عن مصلحة كما لتعظيم والاهمية او غيرهما  
 ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب  
 في الحقيقة بالنسبة اليه فلهذا لا يلزم بالاح لا عليه السلام  
 من وجوبه وتلوه بالنسبة اليه علمنا بقوله ابدوا وذهب البعض  
 انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله والمقدار عند هذا  
 استدلالا بوقوع الوحدة عند الثلاث عند هذا ان يفتي  
 الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا  
 اى يزعم ذلك البعض باطل بل الخلاف الى ان عنده كما يتعلق  
 الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان لم يقع  
 بالشرط كما يقع عند الشرط ففي البعض يقع واحدا لا يقع  
 المحل الثاني والثالث وعند هذا يقع جملة لان الترتيب في  
 التكلم لا في صيرورة طلاقا اى لا ترتيب في صيرورة هذا  
 اللفظ قطبعا عند الشرط كما اذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول  
 بها قوله ان جعلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلاث

اى ما رآه من

كذا

ذلك واكملت المسئلة الى راسها لا تدخل تحت المغيا وانما تكون  
 اى وان لم تكن غائبة قبل تكلمه فعند الكلام ان لم يتناولها في  
 التكلم فكذلك نحو انما الصيام الى الليل فان العدد لا يتناول  
 الغاية وهي الليل فكون الغاية حينئذ الحكم اليها فقول  
 فذلك هو الوجه بالشرط اى لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول  
 اى تناول عند الكلام الغاية نحو البعد فان تناولها في  
 فذلكها لا سقطا عما وراءها اى ذكر الغاية يكون لا سقطا عما وراء  
 الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا والمغويين في اى او تحت  
 سائر اهل الدخول الاجزاء اى دخل حكم الغاية تحت حكم الغيا  
 الاجزاء ومعه اى المذهب الثاني ان لا يدخل الغاية تحت حكم  
 المغيا الاجزاء كما مر في فذلكها تحت حكم المغيا يكون بطريق  
 التجاز في هذا المذهب والاشتراف اى المذهب الثالث ان لا يشارك  
 اى مغزى الغاية تحت المغيا في اى بطريق الحقيقة وعدم اللفظ  
 الغيا بطريق الحقيقة والدخول كان ما تحدها من جنس  
 ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في  
 الليل ومما صدق الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت  
 حكم المغيا والمرافق ومما صدق الكلام لما تناول الغاية يدخل  
 تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اى في ما فكرنا وفي ما ذكره  
 المخبرين في المذهب الرابع في واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط



فان قول العنوين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان  
 لغز المغيا ان كانت متساوية للغاية واما الخرافة هذا المذهب  
 الرابع لان الاخذ به عمل فيجوز المذهب الاخر لان تعارض  
 الاولين واجب الشك وكذا الاستدراك واجب الشك فان كان  
 صدر الكلام لم يتناول الغاية لم يثبت دخولها تحت حكم  
 الغيا بالشك وان تناوضا لا يثبت خروجا وبطلان الشرايين  
 قالوا اي غاية للاستقاط فلا تدخل تحتها اي بعض المتأخرين  
 من اصحابنا الذين شروا كلام علمائنا المتقدمين بينوا بهذا  
 الوجه ومواند الى الغاية والغاية لا تدخل تحتها لغيا مطلقا  
 لكن الغاية هنا ليست للخصم بل للاستقاط فلا تدخل  
 تحت الاستقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد  
 لما كانت اسما للجمع لا تكون الغاية لغسل الجميع لان غسل  
 الجميع الى المرافق محال فقولهم الى المرافق يفهم منه سقوط البعض  
 ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط  
 فقولهم الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل  
 تحت السقوط فان قال له على من وجهه الى عشرة يدخل الاول  
 للصنورة لانه جزء لما فوقه والكل يدور في الجزء الخارج  
 عندنا في حقيقة فيجب تسعة وعند من يدخل الخاتمان فيجب  
 عشرة وعند من يدخل الخاتمان فيجب ثمانية وتدخل الغاية

كذا قيسا وان قدم الاخرية اي قال لغز المغيا ان كانت طالق  
 وطالق وطالق وان دخلت الدار يقع الثلاث اي اتفاقا لانه  
 اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاخرية المتوقعة دفعة فان  
 قيل اذا تزوج امتين بغيا ذن مؤلما لم اعتبرهما المؤلما معا  
 صح نكاحهما وبكلامين متصلين اي قال اعتدت هذين ثم  
 قال للاخري بعد زمان اعتدت هذه او يحرف العطف اي  
 اعتدت هذه وهذه بطل نكاح الثاني بتدخل قوله المنزيب هكذا  
 وضع المسئلة في اصول شريانية فاما نكاح الاسلام فقد وضع  
 المسئلة هكذا زوج رجل متين من رجل بغير لان مؤلما فغير  
 اذن الزوج فعوله بغير اذن الزوج لاحاجة الى التقييد به  
 وبغير تقدير ان يتعده لا بد ان يتقبل النكاح فمضوي الخ من قبل  
 الزوج اذ لا يجوز ان يتولى العضوي الواحد طرفي الشكاح ويقيد  
 في الحواشي كون نكاح الامتتين بعقد واحد تبعا لموضع المسئلة  
 في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذا البحث الذي نحن  
 بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد وباعتدين وفي الجامع  
 الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثير من السائل  
 في سلك واحد وبعض تلك السائل يختلف بالعقد الواحد  
 وباعتدين كما اذا كان نكاح الامتتين برضي المؤلما وبرضا محارون  
 وفي الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وباعتدين



فلاجل هذا العوض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله  
 فعليك مطالعة الجامع الكبير وان روجبا لفتوى الخميني  
 بعقدين فاجازهما متفرقا بطلانكاح الثاني وان اجازهما معا  
 اي قال اجرت نكاحهما او جرت العطف اي قال اجرت نكاح  
 هذه وهذه بطلا اي بطل نكاح كل واحدة منهما بخلاف قول للقران  
 وان قال لعقني اي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث  
 له ولا مال له سوى ذلك فان اقرب متصلا عتق من كل ذلك وان  
 سكوت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وذلك لما  
 لانه لما قال عتقني في هذا وسكت بحري عتق كله لانه يخرج  
 من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال  
 بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه  
 ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول  
 لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فوجبه عتق ذلك الثالث  
 مع عتق ذلك كل من الاولين فيعتق ذلك الثالث ولا يمكن  
 الرجوع عني الاولين بخلاف قول للقران اي جعلتم حر العطف  
 فيما اذا اقرب متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم اي بما لانه  
 لو لم يكن للقران بل ثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا  
 اما الاول فلانه لما عتقت الاول لم تبق الثانية محل النكاح  
 لتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحر لا يجوز

فلم

فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث  
 فلان الكلام يتوقف على الخرم اذا كان اخر معتبرا بمنزلة الشرط  
 او الاستثناء ومنها اشارة الى هاتين المسائلين كذلك اي  
 اخر الكلام معتبرا لانه اما في الاختين فلان لجازة نكاح الثانية  
 بتجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان  
 قوله اعتقني في هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب  
 ان يكون الثلث منقسمين مما ولا يعتق من الاول الا بعهده  
 فيكون معتبرا لاول الكلام بخلاف الامتنين اي في المسئلة الاولى  
 ليس اخر الكلام معتبرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه  
 فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام  
 وفي مسئلة الاختين اخر الكلام معتبرا للاول فيتوقف وقد ذكر  
 في الجامع الحصري قد نبه لافرق بين مسئلة الامتنين ومسئلة  
 الاختين بل انما جاز الفرق لاختلاف وضع المسئلة ومكان في  
 مسئلة الامتنين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين  
 قال اجرت نكاح هذه وهذه فانه اورد لكل واحد منهما تحريرا في مسئلة  
 الامتنين فلا يتوقف صدور الكلام على الآخر في مسئلة الاختين  
 فيتوقف في لوازمه هنا مع نكاح الاولى ولو لم يورد في الامتنين  
 بان قال اعتقت هذه وهذه عتقت معا وضع نكاحهما فقد دخل  
 بين الجزائين فلا يوجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلاثا



وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب هي اي المشاركة  
 اذا افتقر الاخالي الاول فيشارك الاول اي طلاق اوله فيها  
 ثم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا يتقدر بمثل اي مثل ما تم  
 ان لم يمنع الاتحاد اي ان لم يمنع ان يكون ما تم به الاول محلا في  
 المعطوف والمعطوف عليه بخلاف الدار فانت طالق وطالق  
 وطالق ليس بكرر قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع ذلك  
 عند ابي حنيفة رحمه الله منها بخلاف التكرار فانه يمكن تعلق  
 الاخبار المتكررة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين  
 الشرط المذكور وموقوفه ان دخلت لا يتقدر بمثله اي لا يتقدر  
 بشرط الخرجية يقسم بقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت  
 الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما عزم ابي  
 يوسف ومحمد رحمه الله او يتقدر به اي يتقدر بمثله وموقوف  
 على قوله لا يتقدر بمثله ان امتنع اي الاتحاد خرجا في اليد وعزم  
 ولا بد ان يكون محمي يد غير محمي وعزمهم اوجبوا الشركة في عطف  
 للمحل ايضا حتى قالوا ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم  
 فقالوا في اقيوا الصلوة واتوا الزكاة لا يجب الزكاة على  
 الصبي كما لا يجب الصلوة عليه بسببه ان يكون هذا الحكم مندم  
 بما عجزا فوجب ان يكون المخاطب بلحاظ من المخاطب انما  
 ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيوا الصلوة لا يكون مخاطبا

قال الشيخ رحمه الله

بقوله

بقوله اتوا الزكاة لكننا نقول انما لا يجب الزكاة على الصبي لانما  
 عبادة محضه والعتيق ليس من اهلها لا للقران في النظم والقائل  
 بوجوب الزكاة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكاة يتناول  
 الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية  
 لاعن وجوب الزكاة اذ هي عبادة مالية يمكن اذ الذي يقدره ولما  
 فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجور  
 لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية في قوله ان دخلت  
 الدار فانت طالق وعبد يحرر يتعلق بالشرط ايضا لان  
 الاصل في الواو الشركة وهذا انما تثبت اذ اعطف على الجاء  
 للجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار لضعف  
 على الجاء فتكون الواو على اصلها وعطف الاستبصار على مثلها جلافت  
 وضربك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم مشاركت  
 في الجاء لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما  
 تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبد يحرر في قوله ان دخلت  
 الدار فانت طالق وعبد يحرر يراد اسكالا لانها جملة تامة  
 غير مفترقة اليها قبلها فيسفي ان لا تتعلق بالشرط فيكون كلاما  
 مستانعا عطفها على الجور فاجاب بانها في قوة المفرد وفي حكم  
 الافتقار مع انها جملة تامة لان مشاركتها الجاء في كونهما  
 جلتين اسميتين ترجح كونهما مطلقا على الجاء الا على وجه الشرط



والجزا اذا كانت معطوفة على الجزا تكون في قوة المفرد لان جزا  
 السطر بعض الجزا وانضما الواو للعطف واصل العطف الشراكة  
 فيجزا على الشراكة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف منقسم الى ما  
 قبله باحقيقة كما في المفرد واحكامها كالجملة اليه يمكن اعتبارها في قوة  
 المفرد في جمل على الشراكة لتكون الواو جارية على عملها بقصد  
 الامكان اما اذا لم يكن حملها على الشراكة فلا يجزى وهذا اذا كان  
 المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد فلا تكون منقسمة الى ما قبلها  
 اضلا كما في اقبلوا الصلوة واتوا الزكاة قالوا وتكون الجزا المنقسم  
 والترتيب في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضربك طالق  
 يمكن حمل قوله وضربك طالق على الوجهين لكن الظاهر الخبر من  
 طالق في قوله وضربك طالق يرجع الى قوله لا تجزى الجزا لانه  
 لو كان معطوفا على الجزا لكان يقول وضربك معطوفا بخلاف  
 وضربك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا  
 قوله تعالى ولا تقبلوا منهم شيئا ذرة ايضا معطوفا على الجزا لا قوله  
 واولئك هم العاصون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدوا  
 مما يوجب كونه معطوفا على الجزا وما ذكرنا في قوله وضربك  
 طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزا جعلنا قوله  
 تعالى ولا تقبلوا الى اخره فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية  
 مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الآية وقوله اولئك جملة

اخباره وليسوا الآية مخاطبين بها فدلل المشاركة في الجزا قائم  
 في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول  
 على الجزا لا الاخر مرة هذا الخلاف ثاني في اخر فصل الاستنا •  
 الفاعل المتعقب فلهذا تدخل في الجزا فان قال ان دخلت هذه الدار  
 فخرجت الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراج  
 وقد تدخل على المعلول بخلاف الاستنا فتامب وقد يكون المعلول  
 عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاء فارواه ونحو  
 قوله عليه السلام لن يجزي ولد قالن حتى يجده مملوكا فيستريه  
 فبيعته فان قال بعت منك هذا العبد بكذا فقال لاخر فهو حر  
 يكون قسولا لخلاف قوله وموحرر لوقال لحياءا انك في هذا الثوب  
 فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد دخل  
 على العلة نحو ابرق قد اتاك القوت ونظير اذ اني الفافانت حر  
 يعتق في الحال وكذا انزل فانت امن اعلم ان اصل الفافان  
 تدخل على المعلول لانها المتعقب والمعلول يتعقب العلة وانما  
 تدخل على العلة لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون  
 علة عاينة للعلة فتصير العلة معلولا فلماذا تدخل على العلة  
 ما عتبار انما معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير  
 الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة قدومه  
 فدولته دام به ونظا برح كثيره وانما قلنا يعتق في الحال لان

فان الجزا لا يكون كالمعلول في الاستنا



قوله فانت حرمناه لانك حر ولا يمكن ان يكونه فانت حرجوبا  
 للامر لان جواب الامر لا يكون الا الفعل المضارع لان الامر  
 انما يستحق الجواب بتقدير ان فكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل  
 والجملة الاسمية لانه لا يحل المتيقن بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك  
 اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقيدة فلا يحل تقول ان تاتي اكرمتك  
 لا تقول ايتني اكرمتك بل يجب ان يقال ايتني اكرمتك فكذا في الجملة  
 الاسمية تقول ان تاتي فانت مكرم ولا تقول ايتني فانت مكرم  
 فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل  
 ايضا بل اذ في لان مدلول الجملة الاسمية بعيد عن المستقبل ومدلول  
 الماضي قريب منه لا شرا لهما في كونهما فعلا ولا لهما في الزمان  
 فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق  
 الا في لم للترتيب مع التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي راجع  
 الى التكلم عند اي عند اي حينئذ لوجه الله والى الحكم عند ما فان  
 قال انت طالق ثم طالق ثم طالق دخلت الدار فعنده يتعلق  
 جميعا وينزل مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن  
 يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط فعنده في غير المدخول بها اي  
 عند اي حينئذ في غير المدخول بها اذا قدم الجواب انما لم يذكر تقديم  
 الجواب لانه تاتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان الجواب السابق  
 في تقديم الجواب يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كما يقال

انت

انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما موافق التكلم ويلغوا  
 البتة لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق  
 الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه  
 قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال فانت طالق  
 واما الثالث لعدم المحل فانه تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا  
 ووجد الشرط يقع الطلاق في المدخول بها اي ان قدم الجواب  
 ولم يذكره للبعد السابق نزل الاول والثاني اي يقعان في  
 الحال لعدم تعلقهما بالشرط كما قد سكت عليه ثم قال انت طالق  
 ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع  
 تطليقتين وتعلق الثالث لقرينة الشرط وان قدم اي الشرط  
 تعلق الاول ونزل الثاني وهذا ظاهر فاما جعل ابو  
 حنيفة التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه  
 في التكلم مستعني الانشآت لان الاحكام لا تراخي عن التكلم  
 فيها فلما كان الحكم مترائيا كان التكلم فيها مترائيا فغير  
 محلي التعلقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق  
 يصير كما قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول  
 في الحال تطليقا اي تعلقا بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط  
 بل للاعراس عما قبله وثبات ما بعده كما سئل التدارك نحو  
 زيد بغيره فلهذا قال فيمضي له في الف بل الغان يجب للابنة

ما بطل  
 من ان دخلت الدار



الاول لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بكل  
 نسيتين تطلق للامانة قلنا لا يحتمل التدارك وذا في  
 العرف في افراد . ذا السادة الى التدارك اي التدارك في  
 الاعتراد بكلمة بل يباد به في الافراد عرفا نحو سبي ستون بل  
 تبغون بخلاف الاشياء فانه لا يحتمل الكذب اي الاشياء لا  
 يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب في الاشياء  
 لا يحتمل الكذب فقلنا نفقي بقوله بخلاف الاشياء اي المالم  
 يكن الاشياء محتملا للمصدق والكذب قلنا يقع الواحد  
 اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل نسيتين . نفير  
 مدخل بها فانه اذا قال لغير المدفول بها انت طالق واحدة  
 لا يثنى التدارك والابطال كقوله اشياء فاذا وقعت واحدة  
 لم يبق المحل ليقع بقوله بل نسيتين . بخلاف التعليق . ومثله  
 لغير المدفول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل  
 نسيتين . فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول  
 اي الكلام الاول وهو تعليق الواحد بالشرط حواذاه الثاني  
 بالشرط مقام الاول . اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط  
 . حال كونه مستقرا غير منضم الى الاول . اي ولا يملك الاول  
 . اي لا يملك المذكور . ويملك الثاني . اي الافراد المذكور .  
 . فيتعلق بشرط آخر اي تعلق الثاني بقوله نسيتين بشرط اخذ

في ان لا يحتمل الكذب

فاجتمع

فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة  
 والثاني ان دخلت الدار فانت طالق نسيتين فاذا وجد الشرط وقع  
 الثلاث فعند كما قال لا بل انت طالق نسيتين ان دخلت الدار بخلاف  
 الواو فانه للعطف على تقدير الاول فيتعلق الثاني بواسطة  
 الاول لما قلنا . اي بخلاف اذا قال لغير المدفول بها ان دخلت  
 الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقدير  
 الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول  
 فعند وجود الشرط يصح وقوعه بغير الوقوع على الترتيب ولما لم يبق  
 المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو  
 . لكن للاستدراك بعد اليق اذ دخل على المفرد فان دخل على  
 الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم  
 ان كنى للاستدراك فان دخل على المفرد يجب ان يكون بعد اليق  
 نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم زويرة زيدا برونه  
 عمرا وان دخل على الجملة لا يجب كونه بعد اليق بل يجب اختلاف  
 الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة اليق قبل كنى مثبتة  
 وجب ان تكون اليق بعدها منفية وان كانت اليق قبلها منفية وجب  
 ان تكون اليق بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض  
 عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول . فان اقول لا يجب  
 فقال زيد ما كان لي قط لكن لمرو فان وصل فلمرو وان فصل فلمرو

ما يملك كنى الاستدراك



لان النفي يحتمل ان يكون تكديفا لا قراره فيكون اي النفي رد الى  
 المقبول يمكن ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معدوما يكون  
 لذيد لم وقع في يد المقر فقراره لذيد فقال زيدا العبد وان  
 كان معروفا بانه في لكنه كان في الحقيقة لمفعوله لكن  
 لعمري بيان تغيير لذلك النفي فيوقف عليه اي في قوله  
 لكن لمفعوله وبشرط الوصل لان بيان التعديل لا يصح الا موصولا  
 وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على  
 الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير  
 ان صدر الكلام موقوف على الاحتمال فثبت حكمها معا لا انه ثبت  
 الحكم في المصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقضي  
 له ببيان البينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لذيد وقال زيدا  
 باع علي او وهبها لي بعد القضا ان العاد لذيد وعلى المقضي له القيمة  
 للمنفعة عليه لانه اذا واصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا  
 فثبت موجبها معا ونحو النفي عن نفسه وثبت ملكه لذيد ثم  
 تكديفا لشره واثبات ملكه للمقضي عليه لادوم لذلك النفي  
 فثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين ونحو النفي عن نفسه وثبت  
 ملكه زيدا فيكون حجة عليه اي على المقضي له لا على زيدا فيضمن  
 القيمة ثم ان نسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول  
 البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصح

ان يتركه

ان يكون ما بعده لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح جعل على التدارك  
 والا فهو كلام مستأنف اي وان لم ينسق اي لا يصح ان يكون ما بعده  
 تداركا لما قبله ما يكون ما بعدها كلاما مستأنفا بخلافه في الف  
 فرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام منسوق فصح الوصل على انه في  
 السبب لا الواجب فانه قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل  
 على نفي الواجب لاستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا  
 مرتبطا فحملنا على نفي السبب فلما في كونه فرضا تداركا يكون فيه  
 غصبا فعاد الكلام مرتبطا فلا يكون رد الا قراره بل يكون في السبب  
 بخلافه اذا تزوجت الامت بغير اذن مولاهما بما فيه فقال لا اجيز  
 النكاح لكن اجيزه بما يتبين ينسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن  
 اثبات هذا النكاح بما يتبين في هذه المسئلة الكلامية مستقلا لان  
 استأنفا ان لا يصح الكلام الاول بما يتبين نفي ولا يمكن لانه  
 لما قال لا اجيز النكاح ينسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك  
 النكاح بما يتبين فيكون في ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه  
 غير منسوق فحملنا قوله لكن اجيزه بما يتبين على انه كلام مستأنف  
 فيكون اجازة بنكاح اخر مبرر ما شان او لاحد الشين لا للشك  
 فان الكلام للاقنوم قلنا يلزم الشك من الفصل وهو الاخبار بخلافه  
 الانشاء اذ حينئذ المقصير كاية الكفاية فعوله هذا هو هذا  
 انشاء سرعا فوجب التحصيل ان يوقع العتق بها بما شا ويكون هذا اي

حرف او



ايقاع العتق في ايماننا اشاء ويكون صلاحية حتى يشترط  
صلاحية المرحوم اي حين ايقاع العتق في ايماننا و اخبار  
 لغته عطف على قوله اشاء شرعا فيكون بيانه اظهر ان الواقع فيجب  
 عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام الثاني في الشرع لكنه  
 يجزم الاخبار لانه وضع للاخبار لغته حتى لو جمع بين حرو وعبد وقال  
 اتخذ كما حراد قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا  
 من حيث انه اشاء شرعا بوجوب التغيير الى يكون له ولاية ايقاع هذا  
 العتق في ايماننا ويكون هذا الايقاع اشاء ومن حيث انه اخبار  
 لغته بوجوب المشتك فيكون اخبارا بالمعقول فعليه ان يظهر ما في الواقع  
 وهذا الاظهار لا يكون اشاء بلاظهار لما هو الواقع فلما كان للبيان  
 وهو تعيين احد ما شبه ان نسبة الاشياء وشبه الاخبار علمنا بالشبه  
 في حيث الله اشاء شرطنا صلاحية الحكم عند البيان حتى اذا مات احدهما  
 فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجب على  
 البيان فانه لا يجب في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر  
 بالجهول حيث يجب على البيان وهذا ما قيل ان البيان اشاء من  
 وجه اخبار ومن وجه وفي قوله فعلت هذا وهذا ايماننا في  
 فانهما قلنا ان وفي الاشياء التغيير اوجب لبعض التغيير  
 في كل اتي قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع  
 ايديهم واجلهم من خلاف او ينفوا من الارض قلنا ذكرنا الاخر في مقابلة

لاذاع

لانواع الجنابة وفي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مالا واخذ  
 مالا وتحويل فالتسليح واه القتل والقصل واخذ الما جزاؤه  
 القتل واخذ الما جزاؤه قطع اليد والرجل والتحويل جزاؤه النفي  
 اي الحبس الدائم على انه في الحديث ورد بيانه على هذا المثال  
 فان ما قتل او صلب لان الجنابة تحت الاتحاد والتعدد ولهذا قال  
 في هذا حر او هذا العبد وذاته انه باطل لان وضعه لاحدهما  
 الذي هو اعم من كل ومقتضى صانع المعتق هنا قال ابو حنيفة  
 رحمه الله يحل على الواحد للمعين محاذ اذا العمل بالحقيقة متعذر  
 ولو قال هذا حر او هذا وهذا يقتضي انما الثاني في الاولين كانه  
 قال اتخذها حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر وهذا حر  
 فيغير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا  
 اولى لو جهل الاول انه يكون حينئذ تقدير احدهما حر وهذا حر  
 وعلى ذلك الوجه يكون تقدير هذا حر وهذا حران ولو فطر حر وكرر  
 في المخطوف عليه لا يظن حران فالاولي ان يصر في المخطوف  
 كما هو مذكور في المخطوف عليه قال الثاني ان قوله وهذا غير  
 لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير غير لما قبله لان الواطئ  
 فتبين وجود الاول فيتوقفه اقلنا الكلام على الغير لا على الياس  
 بغير فيثبت التغيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث  
 فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطف على احدهما



وهذان الوجهان تفرد بهما لطريقتي واذا استعمل في النفي بغير نحو ولا  
تقطع منهما انما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا قطع  
احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا  
او هذا بحيث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا بحيث بفعلهما  
لا احدهما لان المراد المجموع اي لا بحيث بفعل احدهما الا انه حلف  
لا بفعل هذا المجموع فلا يثبت بفعل البعض بل بفعل الجميع  
الا ان يدل الدليل على ان المراد لحد هاء كما اذا حلف لا يرتكب  
الزنا واكراما لليتيم فان الدليل ذال على ان المراد احدهما  
في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون  
للاجماع تاثير في المنع اي كلاله الدليل على ان المراد احدهما  
انما يثبت بان لا يكون للاجماع تاثير في المنع واعلم ان هذا  
البيان للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع اي انما  
منعه لاجل الاجتماع فالمراد في المجموع كما اذا حلف لا يتناول  
المسك والذهب منعا للاجماع تاثير في المنع فان تناول  
احدهما لا يثبت اما في الصورة الاولى فالدليل ان على الله  
انما حلف لاجل ان كلاهما محرم في الشرع فالمراد في كل واحد  
منهما فيثبت بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها  
ايعيانا تاثير عن العاقل فيجمل ان يراد لا بفعل الجميع ولا  
يثبت بفعل احدهما ويجمل ان يراد لا بفعل هذا ولا بفعل هذا

قوله واكراما لليتيم  
عطف على ما قبله

ما يقال  
واعلم ان هذا البيان  
المراد به

فيثبته

فيثبته واليمين فيثبت بفعل كل واحد منهما فيحتاج الترجيح  
بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث  
يذبح محتاج اليه في كثير من المسائل وقد يكون للاجتماع نحو الس  
النفقة والمحدثين والفرق بينهما وبين التخييل المراد فيه احدهما فلا يملك  
بالجمع بينهما بخلافه الا باسطة فله ان يجالس كلا الطرفين اعلم ان المراد  
بالتخييل منع الجمع والاباحة منع الخلوة ويعرف به لالة الحال ان المراد  
انهما في هذا الوقت لا يجلس احدا الا فلا او فلا فاذ ان  
بكلهما لان الاستثناء من الخبر اباحة وقد تستعار حجة كقوله  
تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بغيره  
الاخر كما يغيا يرتفع بالغاية اذا حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل  
ذلك فان دخل الاولى او لا يثبت وان دخل الثانية او لا يثبت  
للاغاية نحو حجة مطلع وحجة راسها وقدر حجة المقطع فيكون المعطوف  
اما افصل او اخر وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر بغير  
حجة زيد غضبان جوابا لشرط هذا محذوف اي فيها اي في الخبر  
ذلك والا اي وان لم يذكر الخبر يقدم من جنس ما تقدم نحو اكلت  
السمكة حجة راسها اي ما كوله فان دخلت الافعال فان احتمل المصدر  
الابتداء والاخر لانها اليه فللاغاية نحو حجة يطوا الجزية وحقي  
تسا السوا والا فان صلح لان يكون سببا لثاني يكون بمعنى  
كما نحو املت حجة ادخل الجنة والا فالحظف للحص فان قال عبيدي

وايضا  
منع الجمع ومنع الخلوة

ما يقال  
الاستثناء من الخبر

حرف حتى



حران لم اضربك حتى تصبح حيا ان اقلع قبل الصباح لان حتى العافية في  
 مثل هذه القصة وان قال العبد حران لم اقلك حتى تعديني فاقا  
 فلم يغتد لم يثبت لان قوله حتى تعديني لا يصلح لانها بل موداع  
 الى الاثنان ويصلح سببا والغدا جزا لخل عليه ولو قال حتى اتعدي  
 عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزا لفعله فصار كقوله  
 ان لم اقلك فأتعدي عندك حتى اذا تعدي عن غير تراخ بر وليس  
 هذا اي للعطف المحض نظري في كلام العرب بل اختراعه اي  
 الفقهاء استعارة حروف الجر الى الالف واللام والاستعانة بغير  
 على الوسائل كالامان فان قال بعت العبد بكذا يكون بعبا وبي  
 بعت كذا بالعبد يكون سلما فيراعي شرائطه ولا يجري الاستبدال  
 في الكرخلاف الاول فان قال لا تخريج الا باذا في يجب لكل خروج  
 اذن لان معناه الاخر وجما لمعقبا اذ في وفي الا ان اذن لا اي  
 ان قال لا يخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن  
 مرة واحدة يخرج ثم يخرج مرة اخرى بغير اذنه لا يجب قالوا لان  
 استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل يعني المصدور والاذن  
 ليس من جنس الخروج فلا يمكن اذاعة المعنى الحقيقي ومما الاستثناء  
 فيكون معناه اذ في في فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن  
 وقد وجد من فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه اخر وهو ان

حروف

ما يصلح  
استعانة الاذن من  
الخروج

مع الفعل

مع الفعل المضارع يعني المصدور والمصدق قد يقع حيث استدل الكلام  
 تعدد اتيك حقوقا الغم اي وقت حقوق الغم فيكون تقديره لا يخرج وقتا  
 الا وقت اذ في فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بان هذا التقدير  
 يجب ان يخرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يجب فلا  
 يجب بالشك وقالوا ان دخلت في التمسح غرست الحائط بيدي  
 تعدي الى المحل فنتناول طهوان دخلت في المحل نحو واسمى بروسكم  
 لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها بروسكم اعلم ان الالف مفعولة  
 بل هي واسطة بين الفاعلة والمنفعل في وصول الفاعل الى المحل وهو المقصود  
 في الفعل المتعدي فلا يجب استعانة بالالف بل يكفي ما قبله يحصل به المقصود  
 بل يجب استعانة المحل في مستحاط بيدي لان الحائط اسم المفعول وقد  
 وقع مفعولا فتراكم خلاف اليد فاذا دخل الباقي المحل ويحي  
 حروف مخصوصا بالالف فقد شبه المحل بالالف ولا يباح كنهه وانما  
 ثبت استعانة الوجه في التيمم وان دخل الباقي المحل في قوله  
 تعالي واسمى بروسكم لان المستحلف عن الغسل والاستعانة  
 ثابت فيه فكذلك الخلفه على الاستعانة ويزاد به الوجوب لان الدين  
 معلوم ويكره معني وتستعمل المشط نحو بيا يمشك على ان لا يمكن  
 بايدي شيئا ومرفق المعاوضات المحضت على البا اجماعا لان  
 اللزوم يناسب الالف اق هذا بيان علاقتنا الحان وانما يزداد به  
 المجاز لان المعنى الحقيقي ومما السطر لا يمكن في المعاوضات المحضت

حرف على



لاننا لا نقبل الخط والشرط حتى لا نصير قارا فاذا قال بعت منك  
 هذا العبد على الف فعناه بالف. وكذا في الطلاق عند ما وعده  
 للشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة رحمه الله كانت على الشرط  
 لان الطلاق يقبل الشرط فيجعل على معناه الحقيقي. فيطلق في  
 ثلاث على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلثا لان عندنا لا ينافي  
 للشرط عنده واجز الشرط لا تنقسم على اجزاء الشرط. ويجب  
 عندهما اي ثلثا لالف لاننا نبيع الباعين هما فيكون الالف  
 عوضا لشرط واجزاء العوض تنقسم على اجزاء العوض. قلنا من  
 قدم مائة لهما اي في فصل العام في قوله من شئت من عبيد  
 الي لانتها الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظا مري ان الحق  
 الانتهى الي الغاية. والافان امكن تعلقه بحذوف دل الكلام  
 عليه فذا ان نحو بعت الي شهر بيا جيل الثمن لان صدر الكلام  
 وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الي الغاية لكن يمكن تعلق قوله الي شهر  
 بحذوف دل الكلام عليه فعنا ركضه بعت وتجلت الثمن  
 الي شهر وان لم يمكن اي ان لم يمكن تعلقه بحذوف دل الكلام  
 عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو  
 انت طالق الي شهر ولا ينوي التخيير والتاخير يقع عند مضي شهر  
 وعند فريقع في الحال فينبطل قوله الي شهر ثم الغايات  
 كانت غاية قبل تكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الخياط الي

حرف من ستم في فصلها  
 حرف الى

ذاك

في الخيار عنده. اي باع على انه بالخيار الي عند يدخل الغد في الخيار  
 اي يكون الخيار دائما باقي الغد عند ابي حنيفة لان قوله على انه بالخيار  
 ينافي ما فوقه فقوله الي عند لا سقطا ما وراه. وكذلك في الاجل  
 واليهي في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله لما ذكرنا  
 في المرفق. اما الاجل نحو بعت الي رمضان اي لا اطلب الثمن الي رمضان  
 واما اليهيم فحولا اكلم زيدا الي رمضان فان قوله لا اطلب الثمن  
 ولا اكلم ينافي ولعمري قوله الي رمضان لا سقطا ما وراه في الطرفين  
 والفرق ثابت بين النكاح واماره نحو بعت هذه السنة بفتي  
 الكل خلاف تمت في هذه السنة فلها في انت طالق غدا يقع في  
 اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوي اخر النهار  
 يقع ولو قال انت طالق في الدار فطلق حالا الا ان ينوي في  
 دخولك فيتعلق به وقد تستعد للمقارنة ان لم تضح طرفا  
 نحو انت طالق في دخولك الدار فتصير على الشرط فلا يقع بان  
 طالق في مسيئة الله تعالى ويقع في علم الله تعالى لاننا نراد به العلم  
 اعلم ان التعليق بالمسيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت  
 طالق ان علم الله تعالى وذلك لان مسيئة الله تعالى متعلقة  
 ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه يجمع  
 الممكنات والتمتعات فقوله في علم الله تعالى لا يراد به التعليق  
 فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى. اسم الظروف

او انت طالق في الدار

ما يطل  
 متعارف لا التعليق بالمسيئة

اسماء الظروف



مع المقادير التي تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة  
 مع واحدة وقبل المتقدم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول  
 بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبليّة صفة للطلاق  
 المذكور ولا فلم يقع محل للآخر. فثنتان لو قال قبلها اي يقع  
 ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة  
 لان الطلاق المذكور ولا واقع في الحال والذي وصف بأنه قبل  
 هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بياحي ان لو قال  
 انت طالق اسبق يقع في الحال فيقعان معا وبعد بالعكس اي لو  
 قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان  
 لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة  
 بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة. وعند  
 المحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل  
 على الذم وكلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل في امر على خطر  
 الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم  
 الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في الخلية واذ عند الكونيين  
 يحيى المظروف والشرط نحو فاذا اتخاس الحيس يدعي جندب وسو  
 فاذا اتصبت خصامته فمحل وعند البصريين حقيقة في الطوف  
 وقد حي للشرط لا سقوط معنى الطوف ومخوله في امر كاي او منظر

لنظرة المحرم

كلمات من روا  
 ان واذا

لا محالة

وهو لا محالة  
 انما الظاهر ان الله  
 في جميع ما  
 في جميع ما  
 في جميع ما  
 في جميع ما  
 في جميع ما

لا محالة وفي المظروف خاصة فيقع باذي سكوت في مية لم اطلقك  
 فانت طالق لانه وجد وقت لم يطلق وان قال اذ اي اذا قال  
 اذ لم اطلقك فانت طالق فعند مكية اي بقوله مية لم اطلقك  
 فانت طالق حي يقع باذي سكوت كما في اذا استت فانه متى شئت  
 لا يتعبد بالجلس اي لو قال لها طلق نفسك اذا استت فانه  
 متى شئت بالاتفاق حي لا يتعبد بالجلس خلافا لطلوع نفسك ان  
 شئت فانه يتعبد بالجلس فابو يوسف ومحمد خلافا لطلوع  
 كلمته في قوله اذ لم اطلقك فانت طالق كما في العلم ان اذا  
 حمل على مية بالاتفاق في قوله طلق نفسك اذا استت وعند ابي  
 حنيفة رحمه الله كان اي قوله اذ لم اطلقك فانت طالق عند  
 ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة  
 الى الفرق والفرق انه لما جازا كلا المعنيين وقع السك في مسئلتنا  
 في الوقوع في الحال فلا يقع بالسك ومية في انقطاع تعلقه  
 بالمسئنة فلا تنقطع بالشك اي لما جازا مية ومعني ان في قوله  
 اذ لم اطلقك فانت طالق ان حمل على مية يقع في الحال وان حمل  
 على ان يقع عند الموت فوقع السك في الوقوع في الحال فلا يقع  
 بالسك فعبار مثل ان ومية اي في طلق نفسك اذا استت لاسك  
 ان الطلاق تعلق في الحال بمسئنتها فان حمل على ان انقطع تعلقه  
 بالمسئنة وان حمل على مية لا ينقطع ولا سك الله في الحال متعلق

سأله وجه كوف  
 على من الامام



فلا يقطع بالسك • وكيف سؤال عن الحال فان استقام • اي السؤال  
 عن الحال وجواب ان محذوف اي فيها او يحذف عن السؤال عن  
 الحال • والابطال • اي ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل  
 كلمة كيف • فيجوز فيقتضي في انت حركيف شئت لانه لا يستقيم  
 السؤال عن الحال فيقتضي بقوله انت حركيف شئت  
 واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حركيف شئت وانت  
 طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا  
 ومعناها انت حركوا انت طالق بانية كينية شئت في هذا المراد  
 بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بمصدر الكلام كانت طالق  
 كيف شئت فان الطلاق له كينية • هي ان يكون رجعي او بائنا  
 اما العتق فلا كينية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بمصدر الكلام  
 وتطلق في انت طالق كيف شئت وتبقي الكيفية اي كونه رجعي  
 او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم يزوج وان  
 نوي فان اتفقا اذ ان والا فرجعية • وهذا لانه لما فوض الكيفية  
 اليها فان لم يزوج اعتبر ليتها وان نوي الزوج فان اتفقت  
 ليتها يقع ما نوي فان اختلفت فلا بد من اعتبار التبيين اما  
 ليتها فلانه فوض اليها واما ليتها فلان الزوج هو الاصل في ايقاع  
 الطلاق فاذا اتفقا سقطا فيقع اصل الطلاق وهو الرجعي  
 وعند ما يتعلق الاصل ايها • اي في انت طالق كيف شئت يتعلق

اصل

اصلا اي وقوع الطلاق ايها عشيها • فعند ما لا يقبل لاشارة  
 اي لا يكون من قبيل المحسوسات فحالة واصلة سوا • اظن ان هذا  
 فيمنع امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض لا يبرح محلا  
 للعرض الثاني بل كلاما محالا لان في الجسم فليس احدهما ولا يكون  
 اصلا ومحلا والاخر يكون ذروعا وحالا ففيلحق في لا نقول  
 ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون  
 الفرع بل مما سوا في الاصلية والفرعية لكن لا نفك ان احدهما  
 عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعي او بائنا فاذا تعلق  
 لحدتها بمشيئتها تعلق الآخر **فصل في الصريح والكنائية الصريح**  
 لا يحتاج الى النية والكنائية تحتاج اليها ولا ستارها لا يثبت بها  
 ما يندري بالشبهات فلا يجد بالتعريض نحو قلت انك تزني قالوا  
 وكنائات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن  
 الابهام فيما يتصل بها كالباين مثلا فانه مبهم في انها بائنة  
 عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوي نوا منها وهي البينة  
 عن النكاح تعين وتبين بمحيط الكلام ولو جعلت كناية حقيقة  
 تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر  
 هنا الطلاق فيصير كقولها انت طالق • اعلم ان علما بالما قالوا  
 بوقوع الطلاق الباين بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب  
 الكلام هو البينة ورجعيه من هذه الالفاظ كنيائات والكنائات

مور تطلق مجازا خبر علم  
 وكنائات الطلاق اي  
 تطلق مجازا اي بطريق  
 المجاز ٥



جواب المسألة

عندكم هي ما استرادتها المراد المستراد والطلاق في هذه  
الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مسألينا  
بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق الجواز كما ذكر  
في المتن فيقع بها الباي لان موجب الكلام هو البيونة وهذا بنا  
على تفسير الكناية عندهم ولو ضربوها بتفسير علم البيان ثبت  
للمدعي وهو البيونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو  
ان هذه الالفاظ كنايةات بطريق الجواز فلماذا قال وب تفسير  
علم البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لاننا عندهم ان يذكر  
لفظا ويقصد به غيره فان كان مذكورا فبما لا يباين معناه  
ثم يستقل منه ببيونة التلاق فتطلق على صفة البيونة لانه  
اريد به الطلاق يتصل بهذا بقوله فيراد بالباين معناه الا ان  
اعتدي فانه يقع به الرجعي وما استثنانا من قوله فتطلق على صفة  
البيونة لانه يحتمل ما يعد من الاقرا فاذا نواه اقصيه الطلاق  
ان كان بعد الدخول وان كان قبله ثبت بطريق اطلاق اسمر  
السبب على السبب يرد عليه ان ذكر ان المسبب انما يطلق على  
السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهذا ليس كذلك ولذا  
استبري حكمي على هذا الدليل اي الدليل الذي ذكرنا في اعتد  
فيحتمل انه امرها باسبري الصم لتتزوج رجعا اخر فاذا اوفى اقصيه  
الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا اوفى يقع

في الاستدلال على  
اي الاحتمال

في الاستدلال على  
اي الاحتمال

تقسيم الثالث

المفسر

المفسر

المفسر

المحكم

به الرجعي ولا يبين لعدم دلالة على البيونة. التقسيم الثالث  
في ظهور النص وخفايه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة  
اليه ثم ان راو الوضوح بان سياق الكلام له يسمى نصا ثم ان راو في سد  
باب التناول والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان راو في سد احتمال النسخ انما  
يسمى محكما لقوله تعالى وحل الله البيع وورم الربا ظاهرا في الحل والحمة  
نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربا لانه في جواب الكفار عن  
قولهم انما البيع مثل الربا وقوله مني فقلت ورباع ظاهر في الحل  
نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر  
بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا والمقصود اثبات هذا القيد نحو  
بيعوا سوا سوا ونظر المفسر قوله فيجوز الملايكة كلهم اجمعين  
وقوله تعالى يا تلو المشركين كاذبة والحكم قوله تعالى ان الله بكل  
شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ما ضا لي يوم القيامة  
النظر ان الاولان للمفسر والحكم المذكوران في كتب الاصول وفي  
التفسيرينهما نظر لان الفرق بين المفسر والحكم ان المفسر قابل  
للسنخ والحكم غير قابل له والمثالان المذكوران ومما قوله تعالى  
فيجوز الملايكة وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سوا لانهم ان  
ادادوا قبوه النسخ وعدم بحسب اللفظ فكل منهما مفسر وليس  
في الايتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ادادوا ولجس محل  
الكلام او اعين كل منهما فكل منهما محكم لان الاختيار بسجود الملايكة

الفرق بين المفسر والحكم



لا يتبل الشئ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبل فلاح هذا  
او دلت منا لبي في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم  
فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافه سد لباب  
التخصيص لكنه يحتمل الشئ كونه حكما شرعيا وقوله صلى الله عليه  
وسلم الجهاد ما من الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة  
سد لباب الشئ. والكل يوجب الحكم لانه يظهر التفاوت عند  
التعارض واذا خفي فان خفي لغرض يستحق خفيا وان خفي لنفسه  
فان ادرك عقلا منسكرا او لا بد نقلا فحجلا ولا اصلا فتشابه  
فلحق كايه السرقه خفيت في النياض والطار لا اختصا صهما  
باسم اخر فينظر ان كان الحفا المزية ثبت فيه الحكم والفقهاء لا  
وللسكرا اما الغرض في المني نحو وان كنت رجيا فاطهر وان  
غسل ظاهر البدن وجب وغسل باطنه ساقط فوق الاشكال  
في الغم فانه باطن من وجهه خفي لا يفسد الصورة بايتلاخ الترتي  
وظاهر من وجهه لا يفسد بدخول شئ في الغم فاعتبرنا الوجهين  
فلحق بالظاهر في الطهارة الكبرى خفي وجب غسله في الجنابة  
وبالباطن في المتفرق فلا يجب غسله في الحدث الاضغر وهذا  
اولي من العكس لان قوله تعالى وان كنت رجيا فاطهر وبالترديد  
يدل على المبالغة والتكلف لا قوله تعالى فاعسلوه وجوهكم او  
لاستعارة بدعية نحو قوارير من فضة. فقوله لاستعارة عطف  
عليه

ما يدل على حكم الشرعي على الشئ

كفي العادى

اشكال

استعاره بغير

عطف على قوله والمشكرا اما الغرض في المني وانما اشكال هذا بسبب الاستعارة  
لان القارورة تكون من الزجاج لامن الفضة فالمراد ان صفها صفا  
الزجاج وبياضها بياض الفضة. والحمل كايه الربوا. فان قوله تعالى ومن  
الربوا يحمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع  
ولم يعلم ان المراد في فضل فيكون محملا ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم  
الربوا في الاشياء التسعة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا  
والحكم في الاشياء التسعة والتشابه كالمقطعات في اواخر السور والبدو  
ونحوها فحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب ثم التامل الاستفسار من  
الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والتشابه بالتوقف اي  
حكم التشابه بالتوقف فهذا من باب العطف على معمول عاملي والمجوز  
سقط نحو في الدار زيد والحج عمر على اعتماد الحقيقة عندنا على  
قراءة الوقف الا الله في قوله تعالى وما تعلم تاويله الا الله والرحمن  
في العلم فبعض العلماء والوقوف بالوقف على الله وقفا لازما والبعض  
قرؤا بلا وقف فبعض الاول الداسخون غير عاملين بالتشابهات  
ومؤمذ هب علما يبارحهم الله وهذا اليقظ للقران حيث جعل اتباع  
المتشابهات حظ الزايعين والاقراء بحقيقة مع العج عن ادراكه  
حظ الداسخين. وهذا يفهم من قوله امناجه كل من عند ربنا  
اي سؤل علمنا ولم نعلم والا ليقطع هذا المقام ان يكون قوله تعالى  
ربنا لا ترخ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الرخ السابق ذكره الداعي

بمحمل

التشابه

على لفظ الجلال

ما يدل على لفظ الجلال  
هو وقف على لفظ الجلال  
منه علماءنا



الى اتباع المتشابهات الذي صلح به في الفتنة والصلالة وايضا  
 على ذلك المذهب يقولون اننا خبره مبتدأ محذوف ولحذف  
 خلافا لاصل. فكما ابتلي من له ضرب جمل بالامعان في السير  
 اي في طلب العلم والملازمة بذل المجهود والطاقة في طلب العلم  
 ابتلي الداسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جوابا لشك  
 وموان الكلام للاقدام فلما لم يكن الداسخ في طلب العلم خط  
 في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات  
 فنجيب بان الفائدة هي الابتلاء كما يبتلي الجاهل بالمبالغة في  
 طلب العلم يبتلي الداسخ بكم عنان ذهنه عن التأمل والطلب  
 فان رياسة التلذذ تكون ساعده ورياسة الجواد بكم العناء  
 والنسج عن السير وهذا اعظم ما بلوي واعلم جدي اي هذا  
 النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوي والنوعان من الابتلاء  
 ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظم ما بلوي لان  
 هذا الابتلاء موان يسلم ذلك الى الله تعالى ويقوضه السيد  
 ويترك نفسه في مדרجة العجز والخوان ويتلاشى علمه في علم  
 الله ولا يتبع له في جحنا اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام  
 الطالب وقد قيل العجز عن ذلك الادراك ادراك. مسئلة  
 قيل التلذذ اللغوي لا يفيد البقايا لانه سبغ في نقل اللغة  
 والخو والتصرف وعدم الاشتراك والمجان والاضمار والنقل

جواب  
اشكال

مسألة

اي

اي يكون منقولاً عن الموضوع الي معنى اخر. والتخصيص والتقديم  
 اوردوا في مثال واستروا الخوي الذي ظلموا تقديره والذي ظلموا  
 استروا الخوي كيلا يكون من قبيل اكلوا في البراغيب. والتأخير والتأخير  
 والمعارضة العقلية وهي فلسفة ما الوجوديات وهي نقل اللغة والخو  
 والتصرف. فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات  
 وهي من قواه وعدم الاشتراك الي اخره. فلان متباها على الاستقرا  
 وهذا باطل اي ما قيل ان الدليل اللغوي لا يفيد البقايا لان بعض اللغات  
 والخو والتصرف تبلغ حد التواتر كالمغات المشهورة غلبة الشهرة  
 ورفع الفاعل ونسب المفعول وان ضرب وماعيا وزنه فعل ماض  
 وامثال ذلك فكل تركيب مضاف من هذه المشهورات قطع في كونه  
 تعليل ان الله بكل شيء عليم ونحن لاندر في قطعية جميع النقلات  
 ومن ادعي ان لا شيء من التركيبات بمنزلة القطع بدلوله فقد انكر  
 جميع التواترات كوجود بغداد في امن الانحصر التفسطه والعناد  
 والعقل لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة  
 وايضا قد يعلم بالقبائل القطعية ان الاصل هو المارة والابتلاء فائدة  
 الخطاب وقطعية التواتر اصلا واعلم ان العلم لا يستعملون  
 العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالعلم  
 والتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الثاني عن دليل كالمظاهر  
 والنسج والخبر المشهور مثلا فالاول علم اليقين والثاني علم الظانينة

من استروا الخوي لا  
 بعد ذلك وكذا في ظلموا استروا الخوي

ما يقطع العلم القطعي  
 في معنيين



مقدم الرابع

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى في الموضوع  
لما وجدته اولاً في المتأخر عبارة ان سبق الكلام له اشارة  
ان لم يسبق له وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضا وقيل الحكم في  
شيء بعد فيه معنى يفهم لغتان الحكم في المنطوق لاجله دلالة  
واعلم ان متساخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالة على هذه  
الاربعة وجب ان يحمل كلامهم على المحصر لئلا يفسد تقسيمهم ما قول  
الذي فهمت من كلامهم فمن الامثلة التي اوردوها هذه  
الدلالات ان عبارة النقص دالة على المعنى المستوفى له  
سواء كان ذلك المعنى عابثاً في الموضوع له او جزوه او لازمه  
المساخر و اشارة النقص دالة على هذه الثلاثة  
ان لم يكن مستوفى له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت  
بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتاً بالنظم ويكون  
سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتاً  
بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومن اعلم بالنظم اللفظ  
وقد قالوا قوله تعالى للفقه المهاجرين سبق الكلام لاجباب  
سهم من الغنيم للفقه المهاجرين وفيه اشارة الى قول  
ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو لاجباب سهم  
من الغنيم لهم وما خفي الموضوع له وقد جعلوا عبارة فيه  
فيكون المعنى الموضوع له ثابتاً بالنظم والمعنى الثاني وهو قول

عبارة النص

اشارة النص

ملكهم

ملكهم عما خلفوه في دار الحرب جزئ الموضوع له لان الفقهاء الذين  
لا يملكون شيئاً فلو أنهم جئوا لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزئ لكونهم  
جئوا لا يملكون شيئاً فيكون جزئ الموضوع له فلما سموا دالة على  
ذوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزئ  
الموضوع له ثابتاً بالنظم وانما ان اللازم من المتأخر ثابت بالنظم  
عندهم فلا يتم قالوا ان فعله تعالى وعي المولود له رزق من سبق  
لا يجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع  
له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الاتفاق على الولد اذ لا يشاكره  
لحد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الاتفاق على الولد وهذا  
المعنى لازم خارجي الموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه الى اشارة الى  
هذا المعنى جعلوا اللازم من الخارج ثابتاً بالنظم فاما المثال  
الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثاني  
عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة  
الاولاد وانها لجزئه ومن ان النسب الى الابا الى اخر ما ذكر  
في المتن واذا قالت المرأة لزوجها نكحت علي امرأة فطلقتها  
فقال ايضاً لها كل امرأ قبل طالق طلقته كلهن قصاً فالمعنى  
الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سبق الكلام لجزئ الموضوع  
له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المرأة فتكون عبارة في جزئ  
الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضاً الى الجزئ

ما يطلعه  
وعلى كونه له الا

قوله وايضاً الى جزئه  
وبه يعلم ان يكون  
من الامثلة قطعي الاظني  
لان الثابت بالاشارة النص  
كما مر كالثابت بعبارة  
حكماء للزوجه وسياق في  
المتن اشارة الى



در احكام البيع

ما يحسن ان يقال

حدود المقتضى

الاخرى مطلق هذه المادة وانما يلزم الموضوع له وهو  
 لازم الطلاق كونه وبالمنزلة العدة ونحوهما فقولنا تعالى فاعل  
 الله البيع وحرم الربوا سبق لللازم المتأخر فموا التفرقة بينهما  
 فيكون عبارة فيه واسارة الى الموضوع له والى اجزائه فالى  
 اللازم الاخر وانما قبضنا اللازم بالتأخر لانهم سمو ادلالة  
 اللفظ على اللازم المتقدم اقتضا وانما جعلنا ذلك لادلالة  
 المذموم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول القوي من دلالة  
 على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة  
 دون الثانية اذ دلالة المعلول على العلة الا ان يكون معلولا  
 مساويا لان النقص المبت للمعلول ثبت للمعلول تبعها اما  
 المبت للمعلول فثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول  
 فيجوز ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النقص المبت للعلة  
 ولا يجوز ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النقص المبت للمعلول  
 فبين من هذه الابعاد حدود العبارة والاشارة والاقتضا  
 وانما حدد دلالة النقص بقوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ  
 على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم  
 في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النقص بخو ولا تغفل  
 كما ان يدعى حرمة الضرب والضرب في يوجد فيه الاذي  
 والاذى في معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالمعنى في المنطوق

ومو

وهو المحرم في هذه الاشياء

ومما لا ينفك لاجله ووجه المحرم في هذه الاشياء ان كان عين  
 الموضوع له اجزأه اولاً من غير المتقدم عليه فعبارة ان سبق  
 الكلام له واسارة ان لم يبق وان كان لا يفهم المتقدم فاقصنا  
 وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى غلة يفهم كل من يعرف  
 اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النقص وان لم يوجد فلا  
 دلالة له اصلاً وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم  
 يفهم احداً ويفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ او  
 الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع  
 ولهذا العتيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهم كل من  
 يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا الجهد هذا من نهاية اقسام التحقيق  
 والتنقيح في هذا الموضوع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن وجوه  
 هذه الدلالات ومن لم يصدق في فعلية بطلان كذا المتقدمين  
 والمتأخرين كقوله تعالى الفقراء المهاجرين سبق لاستحقاق سهم  
 من الغنمة وفيه اشارة الى ذوالملكهم عما خلفوا في ذال الحرب  
 وكقوله تعالى وعلى المولود له رزق من وكسوته من سبق لا يجاب  
 نفقه ما على الوالد وفيه اشارة الى ان النسبة الى الابا والى ان للاب  
 ولانية تلك ماله لانه منسوب اليه بلام الملك فيقتضي كمال  
 اختصاص الولد ولحقصا ماله بابيه على قدر الامكان وتملك  
 الولد غير ممكن لكن تلك ماله ممكن فيثبت هذا والى الفرائد بالانفا



في الولد اذا لا يشاركه في هذه النسبة فكذلك في حكمها والى  
ان اجاز الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى وجب على الاب  
ردق امهات الفلد من غير تقدير فان اراد استيجار والدة الرضاع  
ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير والدة  
فثبوته بدلالة المقر لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق  
وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الورثة  
ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى  
المستحق توجب عليه المآخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة  
مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة  
والتملك ملحق به فعند الشافعي رحمه الله لا يجوز الا  
بالتملك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا  
جعل ما لكا والحق به التملك دلالة لان المقصود قضاء  
حوائجهم وهي كنية فاقيم التملك مقامها ولا كذلك في  
الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة  
بالكسر الثوب فوجب ان تصير العين كفارة وما بتمليك العين  
لا الاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام  
تم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة  
في الطعام وهي ان ياكلوا على ملك المبيع تم المقصود دون  
اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المبيع فانه لا يتم المقصود

فان

فان المبيع ولاية الاسترداد في اعارة الثوب فلا يمكن الرد في الطعام  
بعد الاكل واقاد لالة السر وتسعي خوي الخطاب فكقوله تعالى  
ولا تنقل للمخاف يد على حرمة الضرب لان المبيع المفهوم منه ومو  
الاذي اي المبيع الذي يفهم منه ان التا في حرام لاجله ومو  
الاذي موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت  
عليه اي على الرجل نضا وعليها اي على المرأة دلالة لان المبيع  
الذي يفهم من الوقاع موجبا للكفارة مع الجنانة على الصوم  
وهي مستركة بينهما ولو وجب لكفارة عندنا في الاكل والشرب  
بدلالة نص ورد في الوقاع لان المبيع الذي يفهم من الوقاع موجبا  
للكفارة هو كونه جنائية على الصوم فانه الامسالك من  
لفظ الطلاق الثلاث فثبت الحكم فيها بل اولى لان الصبر عما اشد  
والداعية اكثر فبالحرمان يثبت الزجر فيها وكوجوب الحد  
عندهما في الواطئة بدلالة نص ورد في الزنا فان المبيع الذي  
يفهم فيه قضا الشهوة بسفح المائي محل محرم مستحق هذا وجوب  
في الواطئة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الما فوقه  
اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة الواطئة لا تزول  
لبدا واما في سفح الما فلا يما تصيب المائي وجه لا يتحقق منه  
الولد وفي الشهوة مثله لكما نقول الزنا المحرم في سفح الما والشهوة  
لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد والواش



اي فرائض الزوج لانه يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه  
 ويستتبه النسب. واما تصنيف المآقصاص اي مآقلا من  
 تصنيف المآق في المآط فمآصر في الحرمة لانه قد يحل بالفرق  
 والمنهق فيه من الطرفين فيغلب وجوده. اي وجود الزنا  
والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح المآط على الزنا في الحرمة  
 غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المحرمة بدو هذه المعاني  
 اي المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وفساد الفرائض  
 وانتباه النسب. لا توجب الحد كالقول مثلا وكوجوب القصاص  
بالمقتل عند ما بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الابليس  
يحمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الابليس والذاني  
 ان لا قود الابليس بالقتل بالسيف فان المعنى الذي يفهم موجبا  
 حال عن الضرب في فهم الحزب الكامل عن انتهاك حرمة النفس  
 متعلق بالحزب والانتهاك افتعال من الهتك وهو القطع يقال  
 سيف هتك اي قاطع وتعتاه قطع الحرمة بما لا يحل في تاج  
 الصادر حرمت كسبي كسبتين الضرب خبران بما لا يطبقه البدن  
 وقال ابو حنيفة رحمه الله العي جرح بنقض البنية ظاهرا  
 وباطنا فانه حشد تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية  
 اليها الحيوة فتكون اكمل ووجوب الكفارة عند الشافي  
 رحمه الله في القتل العمد واليحيى الغموس بدلالة نفي ورد في الخطا

والمعقودة

والمعقودة اوجب لنا في رحمه الله الكفارة في القتل العمد  
بدلالة نفي ورد في الخطا ومؤ قوله تعالى ومن قتل مؤمنا  
خطا فحري رقبته مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة  
نفي ورد في المعقودة ومؤ قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم  
الايمان فكفارته الآية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود  
العذر فاولى ان تجب بدو واذا اوجب في المعقودة اذا  
كذبت فاولى ان تجب في الغموس وهي كاذبة في الامثل لكنا  
نقول الكفارة عبادة ليصير نواجا حرا لما ارتكب  
فلهذا توقي بالقصوم وفيها معنى المعقودة فانما اجاز  
عن ارتكاب الخطا فيجب ان يكون سبها داير بين الخط  
والاباحة قتل الخطا والمعقودة فان اليحيى مشروعة  
والكذب حرام واما العمد والغموس فكثير محضة وهي لا تلام  
العبادة وهي نحو الصغار لا الكبار وقال تعالى ان الحسن  
يذهبى السيئات فان قيل ينبغي ان لا تجب في القتل بالقتل  
لانه حرام محض هذا السكالي على قوله فيجب ان يكون سبها  
داير بين الخط والاباحة فان القتل بالقتل حرام محض فيجب  
ان لا تجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطا اي في  
القتل بالقتل بشبهة الخطا بانه ليس بالقتل وهي  
اي الكفارة مما يحتاج في انباته فوجب بشبهة السب والسب



القتل الخطأ فان قيل فيجب فيجب ان يجب فيها اذا قتل مستامنا  
محمدا فان الشبهة قائمة هذا اسكال على قوله فيه شبهة الخطأ  
فان قتل المستامن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستامن  
كافح في فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه ظميا  
او مرييا واذا كان فيه شبهة الخطأ فيجب ان يجب فيه الكفارة  
كما في القتل بالثقل يجب الكفارة لشبهة الخطأ قلنا الشبهة  
في بطل الفعل واعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه  
لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فمداخله في  
الكفارة بجزء الفعل وفي المنقلب الشبهة في الفعل فوجب  
الكفارة واستقطت القصاص فانه جزء الفعل ايضا من وجه  
يحيى شبهة الخطأ في قتل المستامن انما هي في محل الفعل  
لا في الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل غير محض  
فاعتبرت الشبهة فيما موجه المحل والقصاص جزء المحل من  
وجه فاعتبرت الشبهة فيه في لا يجب القصاص بقتل المستامن  
ولم تعتبر هذه الشبهة فيما موجه الفعل من كل الوجوه وهو  
الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستامن اما القتل  
بالمنقل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت  
فيما موجه الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فيجب  
الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما موجه الفعل من وجه

وهو

وهو القصاص من حيث لا يجب القصاص فيه ويبغي ان يعلم ان الشبهة  
فيما ثبتت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من  
وجبة المحل ومن وجهه جزء الفعل اما الاول فلقوله تعالى  
ان النفس بالنفس وكذا قلنا لا وليا للمقتول يدل على هذا  
واما الثاني فانه شرع ليكون سراجا عن هدم بنيان الرب  
والدوام كالمحدود والكفارة انما هي اجزية لا فعال  
وجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كون جزء الفعل  
والثابت بدلالة النص كالنائب بالعبارة والاشارة الاعد  
التعارف وهو فوق القياس لان المعنى في القصاص مدرج  
رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرج بالشبهات  
ولا يثبت اذا بالقياس اي ما يندرج بالشبهات كالمحدود  
القصاص قاله عليه السلام ادروا الحدود بالشبهات  
واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها  
ثابتة بدلالة النص بالقياس فعليك بالتأمل فيها  
واما المقتضى فحق عتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة  
صحة العتق فصارت كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكلي  
في الاعتاق فيثبت اي التبع بقدر الضرورة ولا يكون كاللفظ  
كما لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل  
يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط أصلا لكن



ما يحتمل السقوط في الجملة لا يثبت. فقال ابو يوسف رحمه الله  
 هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه. لو قال اعتق عبدك عني  
 بغير شيء اندبعت عن الامر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط  
 كما يستغني البيع ثم عن القبول وهو ركن قلنا ينسقط ما يحتمل السقوط  
 والقبول مما يحتمله. اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط  
 كما في التعاطي لا القبض. اي في الهبة. ولا عموم المقتضى. اي  
 ان كان بيع المقتضى مع غيره لا يجب ان يثبت جميع افراد  
 لانه ثابت ضرورية فيقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص  
 في قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضا وانما التخصيص الا  
 في اللفظ فان قيل نقدر اكل وهو مصدر ثابت لفته.  
 ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لا بناء دلالة  
 تضمنية فالثابت لفته على قسمين حقيق منطوق والمصدر  
 ويجازي بخذ وخو واسئل القريبة. فيصير كقوله لا اكل  
 الا وثبة التخصيص في الاكل اكل صحيحة بالاتفاق. قلنا  
 المصدر الثابت لفته هو الذي على الماهية لا على الافراد  
 بخلاف قوله لا اكل اكل فان اكل لا يكون في موضع اليقيني  
 عامة فيجوز تخصيصها بالنسبة فان قيل اذا لم يكن لا اكل  
 عاما ينبغي ان لا يثبت بكلا قلنا انما يثبت لانه مندرج  
 تحت سامية الاكل. فانه قوله لا اكل معناه لا يوجد منه مامية

الاكل

الاكل وعدم وجود مامية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه  
 فرد من افراد الاكل اضلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضا  
 لان اللفظ على يدك على جميع الافراد. اي بطريق المنطوق. فان  
 قيل ان قالوا ساكن فلانا ونوي في بيت واحد نصح نيتته  
 والبيت ثابت اقتضا قلنا انما نصح نيتته لان المسكنة لو كان  
 قاصرة وهي ان يكون في طارواحدة وكاملة وهي هذه. اي  
 المسكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد ضمنية البيت  
 الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي  
 اللفظ المشترك او نية لحد نوعي الجنس وسياق تمامه في هذا  
 الفصل وقد غرت ههنا عبارة المتن بالتقديم والتاخير  
 هكذا. فنوي الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك  
 ونوي الثلاث ان نيتته باطلة لان المصدر الذي يثبت من  
 المتكلم انما امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضا بخلاف  
 كطلي نفسك فانه يصح نية الثلاث لان معناه افعلي فعل  
 الطلاق فينبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيصير  
 كالملفوظ كساير اسما الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت  
 البينوخة في انت با بن اسرعي انما فينبغي ان لا يصح فيه  
 نية الثلاث قلنا نعم لكن البينوخة على نوعين فيصح نية  
 احدهما ولا كذلك فانه لا اختلاف الا بالعدد وما تبطل

نيتة الطلاق



بذلك المحذوف وموسا بغير انباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو  
واسئل القرية اي اهلها فانباته بغير الكلام بنقل النسبة من القرية  
اليه فالمسؤل حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون  
كالمفقط فيجري فيه العموم والخصوص • قوله ولذلك اي لما ذكرنا  
ان المقتضى للعموم له اصلا لا يصح نية الثلاث في انت طالق  
وظلقت فان دلالة انت طالق وظلقت على الطلاق  
بطريق الاقتضا لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل  
على انقضاء المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق  
بطريق الانساق المتكلم بهذا اللفظ وانما دللنا من  
شرعي لان ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من  
المتكلم بطريق الانساق كيف يكون ثابتا بالاقتضا لان  
المقتضى في اصطلاحهم هو الارز المحتاج اليه وههنا  
ليترك ذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته  
يكون متاحا فيكون من باب العبارة فيصح فيه  
نية الثلاث قلنا عند جوابان احدهما انه ليس المراد  
بوضع الشرع هذا اللفظ للانسا ان الشرع اسقط معنى  
الاختبار بالكلية ووضع له للانسا ابتداء بل الشرع في  
جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانسا  
الفاظا تدل على ثبوت معانيهما في الحال كالفاظ الماضي

والمستقبل

٧٤  
والمستقبل والالفاظ الخصوصية بل الحال فاذا قال انت طالق  
وموتى اللغة للاختبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال  
فثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضا لايصح هذا الكلام  
فيكون الطلاق ثابتا اقتضا فلهذا يصح ومنع الشرع للنساء  
واذا كان الطلاق ثابتا اقتضا لا يصح نية الثلاث لانه  
لاعموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز  
من حيث ان الثلاث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز  
الا في اللفظ كنية التخصيص وبانها ان قوله انت طالق  
يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطلق  
الذي هو صفة الرجل ابتداء اقتضا فالذي هو صفة المرأة  
لا يصح فيه نية الثلاث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد  
في التطبيق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه الذي هو  
صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلاث واما الذي هو صفة  
الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث ايضا لانه ثابت اقتضا  
وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت  
طالق وظلقت والثاني مخصوص بانت طالق فاذا قال  
انت طالق طلاقا اذ انت الطلاق فانه يصح فيه نية  
الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب  
الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث



وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا موصفا للمرة فينبغي  
 ان لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا نوي الثلاث تعيى ان المراد  
 بالطلاق هو التطبيق فيكون مصدرا للفعل محذوف تقديره  
 انت طالق لا في طلقتك تطبيقا ثلاثا وقوله انت الطلاق  
 اذا نوي الثلاث فغناه انت ذات وقع عليك التطبيقات  
 القلاق واما على الجواب الاول فلا يجي هذا الاشكال اذ لم يقل  
 ان الطلاق الذي هو موصفا للمرة لا يصح فيه نية الثلاث  
 بل يجي ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه الثلاث وان  
 كان موصفا للمرة وقوله كساير اسما الاجناس اي اذا كان  
 كالملفوظ لكن اسم جنس هو اسم فرد لا يدل على العدد  
 بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كساير اسما الاجناس  
 اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة  
 او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي نذكر فيه ان الامور لا تدل  
 على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي  
 ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع  
 والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل شئت  
 البيونة هذا اشكال على بطلان نية الثلاث في انت طالق  
 ونفهم انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انما امر  
 شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضا ولا يصح فيه نية الثلاث

فكذلك

فكذلك شئت البيونة من المتكلم بقوله انت باي امر شرعي ايضا  
 فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البيونة  
 حوله عن هذا الاشكال ووجهه اننا سلمنا ان البيونة ثابتة بطريق  
 الاقتضا لكن البيونة من حيث هي البيونة مشتركة بين الحقيقة  
 وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث  
 او هي جلتى النسبة اليها ونية احد محتملي اللفظ صحيحة في المقتضي  
 وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت لحدتها ولا يمكن اجتماعهما  
 سغا فلا بد وان ينوي احدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه اذ لا  
 عموم للمقتضي فلا دلالة على الافراد اصلا ولا المقتضي ثابت  
 ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع بالضرورة  
 وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في البيونة في النوعين لانه لا يتصور  
 فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الامتثالية فلا بد ان  
 يصح فيه نية احد النوعين وايضا لا يصح نية الجان في المقتضي كنية  
 ثلاث تطبيقات في انت طالق بناء على انها واحد اعتبارا  
 كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراد  
 بحسب النوع بل تختلف بحسب العدد فقط فلا يمكن ان يقال ان  
 الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق  
 لا يمكن رفعه اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضي هو الحذف  
 واعلم انه يشتهر على بعض الناس المحذوف بالمقتضي فلا يعرفون



الفرق بينهما فيعطون لحد من الحكم الآخر ويطلقون في كثير من  
الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد  
العبارة والاشارة والدلالة والافتقار فيبطل المحذور في الاربعة  
المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد  
التقسيم للفظ اما حقيقة واما تقدير وكل ما هو محذوف لله  
ثابت لغة فانه في حكم المفقود فيكون اللفظ المنطوق دالا على  
اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باجده هذه الاقسام  
الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى  
اما دلالة اللفظ على لفظ اخر فليس من باب دلالة اللفظ على  
المعنى فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة  
وموان ثبت الحكم في السكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق  
ونزطه اي وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر  
اولوية اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت بالمنطوق  
ولا مساواة اياه اي مساوات المسكوت عنه المنطوق في الحكم  
الثابت بالمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه ومساواته ثبت  
الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي ورد في المنطوق او بقيام  
عليه ولا يخفى اي المنطوق مخرج العادة نحو ورايكم اللاتي  
في حجوركم حرم الربايب على ازواج الائمةات ومنه من يكون  
في حجورهم فلم يوجد هذا الوصف لا يقال بانساق الومة لانه

اما وصف الربايب بكونهم في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة  
فان العادة جرت بكون الربايب في حجورهم في الايداع في الحكم فلعاده  
ولا يكون اي المنطوق سؤال واحادثة كما اذا استلحق وجوب الزكاة  
في الايداع السائمة مثلا فقال بنا على السؤال وبناعا وقوع الحادثة  
ان في الايداع السائمة زكاة فومنها بالسوم ههنا لا يدعى عدم وجوب  
الزكاة عند عدم السوم او علم التكلم بلجر عطفا على قول السؤال  
بان السامع يحذر هذا الحكم المحصور كما اذا علم السامع لا يعلم  
بوجوب الزكاة في الايداع السائمة فقال بنا على هذا ان في الايداع  
السائمة زكاة لا يدعى ايضا على عدم الحكم عند عدم الصوم فاذا بين  
شرائط مفهوم المخالفة شرع في بيان اقسامه فقال منه اي من  
مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء  
كان اسم جنسا واسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي علمنا ذلك الشيء  
عند البعض لان الانضاد فهو من قوله عليه السلام الما من الماء  
اي الفصل من النبي عدم وجوب الغسل بالاكسال وموان يفتي الذكر  
قبل الانزال وعندنا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب في حجر رسول الله  
وزيد موجود ونحوهما اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يكره الكفر في قوله  
محمد رسول الله واليهم ح ان لا يكون غير محمد عليه السلام رسولا ومو كفر  
ويكره الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا  
والاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والتبسيط



ذال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان النفي  
 هو اثبات حكم من حكم الاصل في صورة الفنع فعلم انه لا دلالة  
 للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه. قالوا فهو ذلك  
اي عدم وجود الغسل بالاكسال. من اللام وقيل لا يستغرق  
 غزلان الماء ثبت مرة عينا واخرى دلالة. جوابا شكال وموات  
 يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افعال الغسل  
 في صورة وجود الماء فلا يجب الغسل بالتقاء الختان بل الماء  
 فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختان  
 دليل الانزال والانزال امر خفي فبدور الحكم مع دليل الانزال  
 وهذا التقاء الختان كما تدور الرخصة مع دليل المستقاة وهو  
 السفر. ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي تخصيص  
 الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي او نفي تخصيص  
 الشيء بمبدأ منه خبره وقوله يدل خبر بمبدأ محذوف اي وهو  
 الرجوع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف  
 والمادة في الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من  
 فتيانكم المومنات خضعن للحد بالفتيات المومنات فيلزم عندهم  
 عدم حمل كاح الفتيات اي الاما غير المومنات. للعرف فان في  
 قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا وهذا يستفاد  
 العقل والاستصحاب ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل

وغير

وغيروا الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستفاد  
 العقل فعلم ان الاستصحاب لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير  
 • ولكن كسر الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره  
 ترجيحاً من غير مرجح. لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم  
 نفعاً للموصوف ثابتاً فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحاً من  
 غير مرجح لان التقدير بقدر عدد المرحجات الاخر والخروج يخرج العادة  
 الخ. ولان مثل هذا الكلام يدل على علمية مثل هذا الوصف نحو  
 في الاكل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل  
 لان موجبات التخصيص لا تختص فيما ذكره. اعلم ان القائلين بمفهوم  
 المخالفة ذكرنا في سرائر ابطال التخصيص بما يدل على نفي الحكم عما  
 عداه اذ المخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم  
 المتكلم ثبات السامع يجعل هذا الحكم التخصيصي محالاً لموجبات  
 التخصيص مخصصة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا  
 يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول  
 ان موجبات التخصيص لا تختص بتلك المذكورات نحو الجسم  
 الطويل العريض العميق متغير. فان سياتي من هذه الاشياء لا يوجد  
 ومع ذلك لا يبادر به نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه  
 يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متغيراً  
 وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه



بتعريف الجسم وإشارة إلى أن علة التحيز هذا الوصف .  
 كالمدرج أو الذم فإنه قد يوصف الشيء بالمدح أو الذم ولا يبرأ بالوصف  
 في الحكم عما عداه مع أن الأمور الأربعة غير متحققة وقوله  
 وكالمدرج عطف على قوله نحو الجسم أي موجبات التخصيص لا تخص  
 فيما ذكر نحو الجسم إلى غيره ونحو المدرج والذم فإن موجبات  
 التخصيص في هذه الأمور أشياء أخرى ما ذكرها .  
 والتأكيد  
 نحو من الدابر لا يعود أو غيره . أي غير التأكيد . ونحو ما من دابة  
 في الأرض فلم يوجد الجسم بأن كل الموجبات منتفية إلا في الحكم  
 عما عداه . فقوله وما من دابة في الأرض وصف للدابة بكونها  
 في الأرض ولا يناد في الحكم بذلك الوصف لأن الدابة لا تكون  
 إلا في الأرض مع أنه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة  
 وقد ذكر في المفتاح أنه إنما وصفها بكونها في الأرض ليعلم  
 أن موجبات التخصيص ونحوها المراد ليس دابة مخصوصة  
 بل المراد كل ما يدرج في الأرض فعلم أن موجبات التخصيص  
 وفوائدها أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجسم بأن كل موجبات  
 التخصيص منتفية إلا في الحكم عما عداه وما ذكرنا من  
 استتباب العقلا فلا نهم لم يجزوا في هذا المثال لوصف  
 الإنسان بالطول فإنه أضلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم  
 الحلي على أنه كثير ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله  
 عليه

عليه السلام لكلمة واحدة ألف فائدة يعجز عن ذكرها إلهام  
 العقلا وقوله كان ذكر ترجيحاً من غير مرجح في غير المنع لأن  
 المرجح لا يختص فيما ذكر . ولأن أفضلية رجاءه . أي الوصف  
 أي تكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لأن الحكم ثبت بعلة شتى  
 جواب عن قوله ولأن مثل هذا الكلام . ونحن نقول أيضاً  
 بعدم الحكم . أي عند عدم الوصف . لكن بناء على عدم العلة .  
 فيكون عدم الحكم عدماً أصلياً لا حكماً شرعياً . لأنه علة  
 لعدم . أي لا بناء على أن عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم  
 الوصف ومن ثمرات الخلاف أنه إذا كان الحكم المذكور حكماً عدماً  
 لا يثبت الحكم الشرعي فيمعد الوصف عندنا كقوله عليه السلام  
 ليس في العلوفة زكوة فإنه لا يلزم أن الأبدان لم تكن علوفة  
 كان فيما زكوة عندنا لأن الحكم الشرعي لا يمكن أن يثبت بناء  
 على عدم الأصل وعندنا يثبت فيمعد الوصف الحكم الشرعي وأيضا  
 من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فخير  
 رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافر في كفارة القتل  
 إلى كفارة البهي وقد مر في فصل المطلق والتحيد . ونظيره قوله  
 تعالى من فتيانكم المؤمنين هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية  
 عندنا خلافاً له مع أنه يحمل الخروج يخرج العادة . فإن العادة  
 أن لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم أورد مسئلتين يتوهم فيهما إذا قالوا



بان التخصيص بالوقف يدل على نفي الحكم عما عداه وَمَا مَسَلْنَا  
الدَّعْوَةَ وَالشَّهَادَةَ فَقَالَ • وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْنَا امته ولدت ثلاثة  
في بطون مختلفة فقال المولى الأكبر في فانه في الاخيرين  
لان هذا ليس بالتخصيص • هَذَا دَلِيلٌ عَلَى قَوْلِهِ وَلَا يَلْزَمُ  
وَالْمَعْنَى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص  
دال على نفي الحكم عما عداه • بل لان السكوت في موضع الحاجة  
بيان • فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد  
منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانها ليسا منه  
واما انما يتبع نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبها  
ولم تعجد لانه في نسبها واما قال في بطون مختلفة حتي  
لو ولدت في بطن واحد فان دعوى الواحد دعوى الجميع • لا يقال  
لا حاجة الى البيان فانها صادقة بالاولى ولم يثبت نسب  
للاخيرين بلادعوى لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوى الاكر  
قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا • فان دعوى الاكر في مسلتنا  
متأخر عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولديا م ولد  
بلهما ولذا الامه فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة • وَلَا يَلْزَمُ  
اذا قال اليهود لانهم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة  
عندها فهذا • اي عدم قبول الشهادة عندهما • بِأَعْيُنِ  
التَّخْصِصِ وَالْعِلْمِ قُلْنَا • اي على نفي الحكم عما عداه فيهم من هذا

الكلام ان اليهود يعلمون له وارثا في تلك الارض فبناء  
على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم • لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم  
لما ذكره من الحاجة اليه حيا • شبهة وطفا ترد الشهادة ونحن لانفي  
الشبهة فيما نحن فيه • اي في التخصيص بوصف اي لان في كونه  
شبهة في نفي الحكم عما عداه • والشبهة كما فيه في عدم قبول الشهادة  
ولا حاجة الى الدلالة • وَقَالَ ابُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ هَذَا • اي  
السكوت عن الارض الغير المذكورة • سكوت في غير موضع الحاجة  
لان ذكر المكان غير واجب ومعهنا • اي ذكر المكان المذكور • يَحْتَمِلُ  
لِلْحُكْمِ عند المجازفة فانهم ربما كانوا متخصمين عن احوال  
تلك الارض فارادوا بنفي علمهم بالوارث في ارض كذا في وجوده  
فيما لاخذ لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي  
فلا سعة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة  
دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة • ومنه التعليق بالشرط  
بوجوب عدم عند عدم عند الشافعي رحمه الله عملا بشرطية  
فان السطحا ينفي الحكم بالتعاقب • وعندنا عدم لا يثبت  
• اي بالتعليق • بل ينفي الحكم على عدم الاصل • حتي لا يكون هذا  
العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص  
بالوصف وما ذكرنا من ثمة الخلاف ثم يظهر هنا ايضا • لان  
الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يتربى كالوقوف



وقد يقال المعلق به ومما يتوهم عليه الحكم ولا يتوقف  
والشرط بالمعنى الاول بوجوب ما ذكره من لا بالمعنى الثاني اي ينبغي  
المشروط عند انتفا الشرط بالمعنى الاول كما لو ضوئ شرط لصحة  
الصلاة فانه ينبغي صحة الصلاة عند انتفا الوضوء وليس  
المراد ان انتفا المشروط عند انتفا الشرط لهذا المعنى حكم  
شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي  
لكي مع ذلك يكون عدم الوضوء لا على عدم صحة الصلوة  
واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لاستفائه على انتفا  
المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط حتى ان دخلت  
الدار فانت طالق فعند انتفا الدخول يمكن ان يقع الطلاق  
لهذا فافهم قوله تعالى فمن لم يستطع منكم الاية فوجب عدم  
جواز نكاح الامة عند طول الحره عنده ويجوز عندنا قال  
الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان يكمل المحضات المومنات  
فما ملكن ايما كن من فتياتكم المومنات علق جواز نكاح الامة  
بعدم القدرة على نكاح الحره فان كانت القدرة على نكاح الحره  
ثابتة ثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فبصيرت هذه  
الاية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما قد اذلكم وعندها  
لما لم يبدل على نفي الحيوان لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك  
الاية فثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء على هذا الخلاف

مبنى

مبنى على ان الساقف رخص الله لغير المشروط بدون الشرط فانه  
يجوز الحكم على جميع التقادير فالنقل قبيح اي الحكم بتقدير  
معين واعدمه الحكم على غير فيكون له اي للنقل تاني  
في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبر معه اي نعتبر المشروط  
مع الشرط فان الشرط والجزء كلام واحد او جيل الحكم على تقدير  
وهو ساكت عن غير فالمشروط بدون الشرط مثل انت في انت  
طالق اي المشروط ومما انت طالق في قولنا انت طالق  
ان دخلت الدار اذا اخرجك عن الشرط فهو بمنزلة انت  
في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزء كلام واحد  
فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فلهذا اي  
على هذا الاصل ومما انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن  
اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط بخلاف دخلت الدار  
فانت طالق انعقد سببا عنده لكن النفي الحكم الى زمان  
وجود الشرط على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب الحكم  
على جميع التقادير والنقل قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم  
على غيره من التقادير فصارت طالق سببا للحكم ويكون تاني  
النقل في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق  
والعناق بالملك وهذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد  
سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق



والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله فإذا علق  
الطلاق أو العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب  
فيبطل التعليق. وجوز تعجيل النذر المعلق. فان التعجيل  
بعد وجود السبب قبل وجوده لا يصح بالاتفاق كتعجيل  
الزكاة قبل الحول اذا وجب السبب وهو الضاب فالنذر  
المعلق انعقد سببا عند فيجوز التعجيل. وكفارة اليمين  
اذا كانت مالية. فان الشافعي رحمه الله يجوز تعجيل كفارة  
المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على  
هذا الاصل فثبت نفى الوجوب بناء على السبب وانما ثبت  
وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث. فان المالي يحتمل الفصل  
بين نفس الوجوب وجوب الاداء كما في الثمن بان ثبت المالك  
في الذمة مع انه لا يجب ادائه بخلاف البدني. ففي الكفارة  
المالية الفصل بين نفس الوجوب وجوب الاداء ثابت كما في  
الثمن فان نفس الوجوب بالشرط وجوب الاداء بالمطالبة  
واسا في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر في المالي لما  
ثبت نفس الوجوب باليمين بناء على السبب اخذ صحة الاداء  
وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء اقاما قوله فلا ينفك  
عن الآخر في فضل الامر في ان في العبادة البدنية ينفك نفس  
الوجوب عن وجوب الاداء. وعندنا لا انعقد سببا الا عند وجود

الشرط

الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وفيل وجود الشرط ليس كذلك  
كما ما مذهبنا من الاصل. ومما اذا انعقد الشرط مع الشرط فلا يكون  
موجبا للموقع كما ذكرنا ان الحرام يتردد انت في قولنا انت طالق  
فلا انعقد سببا للحكم بل لما يصير سببا عند وجود الشرط. فيختلف  
الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف تكون  
سببا للكفارة بل يسهل الحنث. لما لم انعقد سببا عندنا الخلف  
الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك  
لان الملك متى تحقق عند وجود السبب قطعاً ولا يجوز تعجيل النذر  
والكفارة عندها لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق  
والسبب لما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب  
للكفارة هو الحنث عندها فان اليمين لم انعقد سببا للكفارة  
لانا انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث ولا  
يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب لها وفرض  
بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى  
واما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية وتبين الفرق اي على  
منهنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا في  
الحكم اما الاجل فظاهر. فانه داخل على الثمن لا على البيع. فاما  
خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخط وانما يثبت الخيار بخلاف  
القبض وقد خولع على الحكم دون السبب سهل من دفعه عليه فاما





الطلاق والعقاق فيحتملان الخطر • اي الشرط والبيع لا يجتمعا لانه  
يضمير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المناسي فاذا كان واخلا  
على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فذوله على الحكم فقط  
استدل من ذوله عليه ما فاما الطلاق والعقاق فيحتملان الشرط  
والامس لان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب  
ولا مانع من ذوله على السبب هنا فيذوله عليه بخلاف البيع • هـ  
**الباب الثاني** في افاضة الحكم الشرعي • اي افاضة اللفظ للحكم  
الشرعي كالوجوب والخبر ونحوهما • اللفظ المقيد له اما خبر  
ان احمل الصدق والكذب من حيث علموا اي مع قطع النظر عن  
القوارض ككونه خبر بخبر صادق • او انشا • ان لم يجمل • والخبر  
الشرعي • كقوله تعالى والوالدان برصعي او لادن • اكر اي من • هـ  
الانشا • لانه ادلى على الوجوب • اعلم ان الخبر الشارح يتراد به الامر  
بحجازا واما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبر به ان لم يوجد في  
الاخبار يترادف كذا الشارح والمأمور به ان لم يوجد في الامر لا يترادف  
ذلك فاذا وجد اريد المسالفة في وجود المأمور به عدل الى لفظ  
الاخبار بحجازا • واما الانشا فالمعتبر من اقسامها هذا الامر والى  
والامر قول القائل استعلا افعل والى قوله استعلا لا تفعل والامر  
حقيقة في هذا القول اتفاق حجازي عن الفعل عند المبرور عند  
البعض حقيقة لما يدل على انه • اي الامر للايجاب • تلي على الايجاب فعل

الرسول صلى الله عليه وسلم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب  
احتجوا على الاصل • وموان الامر حقيقة في الفعل • بقوله  
تعالى وما اشرفعون برسيد لي فغله وعلى العرع • وموان فعله  
صلى الله عليه وسلم للايجاب • بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما  
رايتوني اصلي قلت ليس حقيقة في الفعل لان الاشتغال خلاف  
الاضل ولانه اذا فعل ولم يفعل فعل يصح نفيه • اي في الامر  
اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر من هذا الدليل  
ظمان الامر الذي هو مقصد وليس حقيقة في الفعل الذي هو  
مصدر لكن لم يثبت هذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس  
حقيقة في الفعل الذي هو بمعنى الشان • وتسميته امر حجازا  
الفعل بحجة به • قوله اذا الفعل الى اخره بيان لعلاقة الحجاز  
بين الفعل والامر • سلطنا انه حقيقة • اي في الفعل • لكن  
الدلائل تدل على ان القول للايجاب في الفعل • اي الدلائل  
التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القوي للايجاب  
لا المعلي فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليخذا الذين يخافون  
عن امره يراوونها الامر القوي ولا يمكن حملها على المعلي وسيأتي  
وانما قوله تعالى فليخذا الذين يخافون عن امره فالضمة في امره  
ان كان ولجعا الى الله تعالى لا يمكن حملها على الفعل وان كان رجعا  
الى الرسول صلى الله عليه وسلم فالقول من ادعاء في الايجاب الفعل



لان التمسك بالبراد به اكثر من معنى واحد على ما لا يحتاج الى اقامة  
الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان  
المراد الفعل ونحن في صدد المنع ففتح ما قلنا ان الدلائل الدالة  
على ان الامر للاجاب لا تدل على ان الفعل للاجاب واللفظ كاف  
اي الامر القول كاف للمضود وهو الاجاب والتمرد وخلاف  
الاضل واجاب فعله صلى الله عليه وسلم استعبد من قوله مكلوا  
على انه الكرمي الاجاب صوم الوصال وخلق النعال مع انه فعله  
وموجبه التوقف عند اي شيء يحق به بين المراد لانه استعمال في معان  
مختلفة وفي ستة عشر آ الاجاب كقوله تعالى اقيموا الصلاة ب  
الذب كقوله تعالى لكانت يوم حج كقوله صلى الله عليه وسلم كل  
ما يلبسك الارشاد كقوله تعالى فاستشهدوا آ الا باخذنكم  
كلوا قر الهند يدخولوا ما شئتم ز الامتنان نحو كلوا مما رزقكم  
الله ح الاكرام نحو ادخلوها بسلام ط خوفانوا بسورة في النحر  
نحو كونوا قردة يا الهانفة نحو ذق انك انت العزيز الكريم ب  
التسوية نحو قوله تعالى اصبروا ولا تصبروا ح الدعاء نحو  
الله اغفر لي ب نحو التمني نحو الايتا الليل الالهي ب نحو الفوا  
ما انتم ملقون ب التلويح نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف  
هنا لوجب في النبي لاستعماله في معان وفي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا  
الربوا والكرهناك للنبي عن الصلوة في الارض المفضولة والتخريب  
نحو

عرو ولا تمنن تستكثر والتعجب نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة  
ولا تعتدوا والارشاد لا تسئلوا عن اشياء والشفقة نحو النبي عن  
لتخاذ الدعوات كرايم والمشي في نعل واحد ولان النبي مررا بالانها  
عطف على قوله لاستعماله في معان فلا ينفك الفرق بين قوله افعلا  
ولا تفعل لانه يصير موجبا للتوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب  
الترك ثابت بدلالة وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يرد  
به حقايق الاشياء فانه لو اعتبر من هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون  
زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص اخر ومنه عين  
مذهب السوفسطائية النافية حقايق الاشياء يمكن ان يرد  
حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الا واحتمال قريب او بعيد من  
الشخص وخصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات  
مع عدم القرينة بطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوعة لها  
واثما لم تدع انه محكم وعند العامة موجب واحد اذ الاشتراك  
خلاف الاصل وهو الاباح عند بعضهم اذ في الادبي والنت  
عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الذب والوجوب  
عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذف الذي يخالفون عن امره ان  
تصييرهم فتنه او تصييرهم عذابا لهم يفهم من هذا الكلام خوف  
اصابة الفتنه او العذاب بخالفه الامر اذ لو اذ لك الخوف  
لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب



خوف الفتنة أو العذاب. وإن تكون بهم الخيرة قال الله تعالى  
 وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أن تكون لهم  
 الخيرة والقضا قال الله أعلم بحجة الحكم وأمر أصدر من غير  
 لفظه أو حال أو غير ولا يمكن أن يكون المراد من القضا ما هو  
 المراد من قوله تعالى فقصناهم سبع سموات في يومين لأن  
 عطية الرسول على الله يمنع ذلك ولا يراد القضا الذي يذكر  
 في جنب الفدر يعني ذلك فتعني أن يكون المراد الحكم والمراد  
 من الأمر القول لا الفعل لأنه أن اريد الفعل فاما أن يراد  
 فعل القاضى أو فعل المقتضى عليه والاول لا يليق لأن الله  
 تعالى إذا فعل فعلا فلا ينبغي لينه الخيرة وإن اريد فعل المقتضى  
 عليه فالمراد إذا قضى بأمره الاصل عدم تقديم الباء وأيضا  
 يكون المعنى إذا حكم بفعل لا يكون لهم الخيرة والحكم بفعل مطلقا  
 لا يوجب في الخيرة أن يمكن أن يكون الحكم بأخية فعل أو نبيه  
 وإن أوجب أي الحكم ذلك فهو المسمى فعلم أن المراد بالأمر ما ذكرنا  
 لا الفعل. ما منعك أن لا تسجد إذا أمرتك فالزم على تركه  
 بوجوب الوجوب. أنا قولنا أي إذا أدناه أن نقول له كن فيكون  
 وهذا حقيقة لا حجة عن سرعة الإيجاد ذهب الشيخ الامام  
 أبو منصور رحمه الله إلى أن هذا حجة عن سرعة الإيجاد والمراد  
 التمثيل لا حقيقة القول وذهب في الإسلام إلى أن حقيقة الكلام

مرادة

مرادة بأن اجري الله تعالى منه في تكوين الاشياء أن تكون  
 بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام التفسيري المنزه عن الحروف  
 والإصوات وعلى المذهبين يكون الوجود من هذا الأمر ما  
 على المذهب الثاني فظاهر وأما على المذهب الاول فلأن جعل الأمر  
 قربة للإيجاد ومثل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذا الأمر وترتب  
 وجود المأمور به عليه ولولا أن الوجود مقصود من الأمر ما صح  
 هذا التمثيل. فيكون الوجود مراداً بهذا الأمر أي أراد الله تعالى أنه  
 كلما وجد الأمر يوجد المأمور به. فكذا في كل أمر من الله تعالى  
لأن معناه كن فاعلا لهذا الفعل أي يكون الوجود مراداً في كل أمر  
 من الله تعالى لأن كل أمر معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقول  
 صل أي كن فاعلا للقدالة وزك أي كن فاعلا للزكوة فيثبت أن كل  
 أمر فاعلا مأمورا بالكون فيجب أن يكون ذلك الفعل. الا أن هذا أي  
كون الوجود مراداً من كل أمر بعدم الاختيار فلم يثبت الوجود  
 الوجوب لأن مقصود في الوجود وغيرهما من النصوص كقوله تعالى  
 افصيت أمري وقوله تعالى وإذا قبل طهرهم اركعوا لا يركعون وللعرف  
 فإن كل من يريد الفعل طلب الفعل جزمًا يطلب بهذا اللفظ.  
مسئلة وكذا بعد الخط لما قلنا وقيل للندب كما في اصطلاحنا  
واستغوا من فضل الله أي اطلبوا الرزق وقيل للأخية كما  
في اصطلاحنا وقيل استغوا من فضل الله أي اطلبوا الرزق وقيل للأخية



في الاثنين ثبتا بالقرينة فان الابتغا والاضطهاد انما امر بهما  
 لحق العباد ومنعهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة  
 لهم مضرة بان يجب عليهم مسئلة واذا اريد به الاباحة  
 او الذنب فاستغارة عند البعض فلجامع جواز الفعل لا يطلق  
 اسم الكل على البعض لان الاباحة مبينة للوجوب لا خبره اعلم  
 ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة  
 او الذنب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع  
 له وقد ذكر في الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند  
 الكرخي والمصاصحان فيها وعند البعض حقيقة وقد في الاسلام  
 هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظا اريد به معنى خارج  
 عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا  
 بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله  
 في هذا الموضوع ان معنى الاباحة والذنب من الوجوب بعضه في  
 التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء والمجاز  
 لفظا اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه  
 وهذا التعريف صحيح عند في الاسلام لكن يحل على الموضوع له  
 على المعنى المجازي بناء على عدم اطلاق الغيبة على الجزء فان الجزء  
 عنه ليس عينيا ولا غيرا على ما عرفت من تفسير الغيبة يعلم الكلام  
 فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او

الذنب

الذنب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستغارة  
 ومعنى الاستغارة ان يكون علاقة المجازة وصفا بينا مشتركا  
 بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان  
 الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا  
 سلمنا ان الاباحة مبينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز  
 الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك  
 لكن معنى قولنا ان الامر لا يباح هو ان الامر يدل على جزء واحد  
 من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كل جزئية لان  
 الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك  
 بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك الى مبي جزء اخر للوجوب  
 فيثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فحيز الفعل الذي  
 يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا  
 معنى قوله لان الامر يدل على جواز الفعل الذي هو خبره ما اعلى  
 جواز الترك الذي به المبينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة  
 الترك الى مبي جزء اخر للوجوب وهذا بحث دقيق مما سجد لا  
 خاطري هذا اذا استعمل واديد به الاباحة والذنب اما اذا  
 استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالشخصية يقع الذنب  
 او الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذه دلالة للجزء  
 على الكل والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي



ان هذا الخلاف الذي ذكرنا ولمؤان دلالة الامر على الاباحة  
بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعادة انما يكون  
اذا استعمل الامر واريد به الذنب او الاباحة اما اذا استعمل  
الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الذنب او الاباحة على  
مذهب الشافعي رحمه الله فالامر هل يكون مجازا ام لا فنقول  
لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه  
اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا  
تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت الحيوان الناطق  
فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزا وليس مجاز بل انما يكون  
مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق  
فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رحمه الله لا ندعي مذهبنا  
اذا نسخ الوجوب لا يبيح الاباحة اليه ثبت في ضمن الوجوب كما  
ان قطع النوب كان واجبا بالامر اذا احصاه مجازا ثم نسخ الوجوب  
فانه لم يبق القطع مباحا ولا مستحبا فصل الامر المطلق  
عند البعض بوجوب العموم والتكرار لان ضرب من محض من اطلب  
منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم والسؤال السائل  
في الحج سأل اقرع بن الحارث بن ابي اسيد في الحج اعماها هذا ام لا بد فهم ان  
الامر بالحج بوجوب التكرار قلنا اعتبره بغير العبادات وعند  
الشافعي رحمه الله يحتمل ان لا يكون المصدر في موضع الاثبات

فخص

17  
فخص على احتمال العموم وعند علمائنا رحمهم الله لا يحتمل التكرار  
الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف لقوله تعالى وان كنتم  
جنبا فامروا واقموا الصلوة لعلكم تتقون قلنا لا يوجب السب  
لالمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها اصلا لان المصدر  
فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه  
واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض  
اي لا يقع على العدد المحض في طلق نفسك بوصف الثلاث في الاول  
ويحتمل الاشياء والثلاث عند الشافعي رحمه الله وعندنا يقع على  
الواحد ويصح نية الثلاث لا الاشياء لان الثلاث مجموع افراد  
الطلاق فيكون واحدا اعتبارا بالواحد لا بغيره لان الاشياء لان الاشياء  
عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكرنا هذه المسئلة  
بيانا لثمة الاختلافات ولم يذكرنا ثمة الاختلاف بيننا وبين  
من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او وردت هذه  
المسئلة وفي ان دخلت الدار فطلق نفسك ففي ذلك المذهب  
ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلنا ينبغي لانه لا دواية عن هؤلاء  
في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وموانه بوجوب التكرار اذا  
كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم ولذا قال  
وفي ان دخلت الدار فطلق نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على  
المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهم لا يراى



كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يبدل على البار فصل  
الاتيان بالماورد به نوعان اذا اي تسليم على الثابت بالامر  
وقضا اي تسليم مثل الواجب. وقلنا في الاول الثابت للتمل  
النقل. ويطلق كل منهما على الاخر مجازا والقضا يجب بسبب جديد  
عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات سرف الوقت  
لا يعرف له مثال الا ينقض وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب  
الاداء لانه لما اوجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت فله مثل  
من عنده بصيرة الى ما عليه فافات الاسرف الوقت وقد  
فات غير مضمون الا بالاحتران كان عمدا لقوله تعالى فعند  
من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث  
قال الله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعند من ايام  
اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها  
اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالاية والحديث على  
ان سرف الوقت غير مضمون لصلا اذ لم يتي عامدا في الترك  
واذا ثبت في الصوم والصلوة ومومعقول يثبت في غيرهما  
كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام  
ان ما اوجب بالسبيل السابق غير ساقط بخروج الوقت وان سرف  
الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء جوازا شكالمقدر وموان  
القضا انما اوجب بالنص وموقعه من ايام اخر فيكون واجبا  
بسبب

بسبب جديد لا بالسبيل الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما  
ذكرنا من النص الخ وايضا لا يرد قضا الاعتكاف والمنذورات  
قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فلهذا الاصل  
ومكان القضا يجب بما اوجب الاداء قضا الاعتكاف المنذور  
في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان اخر. اي اذا نذر الاعتكاف  
في رمضان ولم يعتكف الى رمضان اخر ينبغي ان يجوز قضا الاعتكاف  
في رمضان اخر لان القضا انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد  
اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما  
مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضا في رمضان اخر. قلنا  
القضا هنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما  
مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف  
سقط برمضان الاول بعارض سرف الوقت فاذا فات هذا  
اي عارض سرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت جديد  
ليستوي فيه الحياة والممات. وممن سأل الى رمضان الاخر  
عاد الى الاصل موهبا الصوم مقصود. اي لصوم مخصوص بالاعتكاف  
فوجب القضا مع سقوط سرف الوقت احوط من وجوبه مع  
سرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم  
المقصود احوط من فضيلة سرف الوقت هذا هو مراد غير الاصلا  
بقوله فكان هذا احوط الوجهين مولا لاشارة تخرج الى التسقوط



في قوله فسقط ما ثبت لسرف الوقت من الزيادة فلما حصل  
ان جوابا للنقصان مع سقوط زيادة ثبت لسرف الوقت لحوط  
من الوجه الآخر ومكان يجب للنقصان وجوب رعاية سرف  
الوقت كما ان الاثر واجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط  
سرف الوقت ترك الاحتياط فيجب بان هذا الحوط من وجوب  
رعاية سرف الوقت والتدليل على الاحوطية ساقا لان ما ثبت  
لسرف الوقت الى نقصانه ان سرف الوقت واجب زيادة واجب  
نقصانا فالزيادة هي فضيلة صوم رمضان على صيام سائر  
الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى  
رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من  
امكان الموت قبل رمضان اخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان  
المنجز بتلك الزيادة ايضا ومعدم وجوب الصوم المقصود  
بالطريق الاولي ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاج في انبائه  
فسقوط النقصان او في من سقطت الزيادة وايضا سقوط الزيادة  
لسرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو  
عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت في التذرع  
بالاعتكاف ايضا فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان  
المذكور ايضا بالطريق الاولي وسقوط النقصان عبادة عن  
وجوب صوم مقصود فحاصل ان سقوط سرف الوقت بوجوب وجوب

صوم

صوم مقصود ولا شك ان وجوب النقصان مع فضيلة سرف الوقت  
الوقت اذ فضيلة سرف الوقت فضيلة يقلب ثوبها بخلاف فضيلة  
الصوم المقصود وهذا الجنب من مسكلات مباحث اصول الامام  
فخر الاسلام وقد فسر في بعض المعاني الوجوه في غير ما فسر  
لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل  
الذي استدلل به على الاحوطية يدعي ان المراد ما ذكرت لامانوهل  
ولمجد للمعلم الصواب. قالا اما كاسر وموان يورد به  
بالوصف الذي شرع كالحاجة او قاصر ان لم يكن به كصلوة النفر  
والمسبوق متوقفا وسببه بالنقصان كالفعل للآخر فانه اذا اعتبار  
الوقت قضا لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله وكان  
خلفا لمامر فليحذر ان اقتدي المسافر بمثله في الوقت لم  
سبقه الحدث ثم قام. اما بدخول مصر ليتوضا واما ببلية  
الاقامة في غير مصر. وقد فرغ اما مديني ركنين باعتبار  
الله قضا والنقصان لا يتغير اصلا لانا لا اقامة ولا بالسفر. وان  
لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة اقتدي مسافر بمسافر  
في الوقت لم سبق مقتدي حدث فدخل مصر للوضوء وفي  
الاقامة والامام لم يفرغ. يتم ادبعا لان الاقامة اعتبرت  
على الاثر فصار فرضه ارجاء او كان هو المسافر مستوقا اي  
كان المسافر الذي اقتدي بمسافر في صلوته الظاهر في الوقت مستوقا



اي اقتدي بعد ما صنع الامام ركعة فلما تم صلوته الامام قوي  
 المعتدي لاقامة فانه يسترا بجا لان نية الاقامة اعترضت  
 على قدر ما سبق وموود هذا قدر من كل الوجه لان الوقت  
 باق ولم يلتزم اذ هذا القدر مع الامام حتى يكون قاصيا  
 لما التزم اذ اده مع الامام ما لا لاحق فانه التزم اذ اجمع  
 الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه لحدث ولم  
 يود مع الامام قاضيا او تكلم اي تكلم باللاحق بعد فراغ الامام  
 او قبله ونوي الاقامة يتم اربعا لانه اذا فتيقرا بالاقامة لان  
 عليه الاستيفاء فاذا استأنف يكون موديا من كل الوجه فنية  
 الاقامة اعترضت على الاداء فتم اربعا وهذا لا يمتد باللاحق  
ولا يسجد للسهو اي لاجل ان اللاحق كان خلف الامام لا يقرأ  
 ولا يسجد للسهو اي اذا سهر في القدر الذي لم يصل مع الامام  
 لا يسجد للسهو كما مقتضى اذا سهر في لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق  
 فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضا فاما  
بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بثل غير معقول كالغدية  
 للصوم وثواب النفقة الحج فكل ما لا يعقل له مثل قرب لا يقضي  
 لا ينقض كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات الترتيب  
 فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل  
 فيه للاخفا قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية

ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونه اقربا  
 مخصوص برقان ولا يقضي تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف  
 باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الائم وكذا صفة  
 الجودة اي لا يقضي لان ابطال الاصل الحج اذا ادى الزبوف في  
 الركاة فان قيل فلم اجبتم القرب في الصلوة قياسا اي على الصوم  
 هذا الشك في قوله وما لا يعقل له مثل قرب لا يقضي لا ينقض  
 وقد عذر النص بوجوب الغدية اذا فاتت الصلوة للمسيح الفاني  
 والنصر ولا في الصوم في هذا الحكم لا يدرى بالقياس فيسبى ان لا  
 يقاس عليه غيرهما واما الاضحية فلان اراقه الدم لم تعرف قربة  
 في غير هذه الايام ولا يدرى ان الصدق يعين العشاء او بقيتها  
 هل هو مثل قربة الاراقة ام لا والصدق بالعين او بالقيمة  
في الاضحية قلنا لا يحتمل في الصوم التعليل بالعين قلنا بالوجه احتياطا  
 فيكون اشيا بالمندوب او الواجب ونرجوا القبول فانه يحتمل ان يكون  
الغدية واجبة قصدا للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون اشيا  
 بالمندوب ومحمد رحمه الله قال في هذا الموضع نرجوا القبول وفي  
 الاضحية لان الاصل في العبادة المالية الصدق بالعين لانه نقل  
 الى الاراقة تطيبا للطعام وتحقيقا لضيافته الله تعالى لكن لم يعمل  
 بهذا التعليل المظنون ومواك الاصل في العبادة المالية الصدق  
بالعين في الوقت حي لم يقل ان الصدق بالعين في الوقت يجوز



في معرض الضرر وعلينا به بعد الوقت احتياطا فلماذا يرجع  
الي قوله وعلينا به بعد الوقت. اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الي  
الاصلية لانه لما اتممت اجتهادته ووقع الحكم به لم يبطل  
بالسك. واما قضا نسبه الاداء عطف على قوله قاتما مثل  
غيره فيقول. كما اذا ادرك الامام في العيد اكلًا كبر في ركوعه  
اي كبر تكبيرات التلايد. فانه وان فات موضعه وليس تكبيرات  
العيد قضا اذ ليس لها المثل قربة لكن المصحح شبه بالقيام  
فيكون شبه بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الي هذا الوجه  
فالاداء الحامل كرهين الحق في العصب والبيع والصرف والسلم  
لما عقد الصرف والسلم يجب تبدل الصرف والمسلم فيه في الذمة  
فكان ينبغي ان يكون تسليم تبدل الصرف والمسلم فيه قضا اذ العيب  
غير الذي لكن الشرع جعله عيب ذلك العيب في الذمة لئلا يكون  
ابتدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيها محرام. و  
القاصر كرد المعضوب والمبيع مشغولا بكناية او دين او غيرهما  
بان كان حاملا او مريضاً حتى اذا اهلك بذلك السبب انتقض القبض  
عند الجحيفه رحمه الله وعند ما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم  
كاد الزبوف اذ لم يعلم به صاحبه الحق حتى لو اهلكه عند بطلان  
اصلا ما مر والاداء الذي يشبه القضا كما اذا امر باها فاستحق  
صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة عبدا لرجل فتزوجها ذلك الرجل

على

على ان المهر ابوها فاستحق حتى يجب قيمته للمرة على الزوج. ولم يقض  
لها القاصي حتى ملكه ثانيا من حيث انتحمتا <sup>عينا</sup> اداء اي تسليم الزوج  
اباها اليها اداء. فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان  
يسلم اليها اباها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل  
الملك يوجب تبدل العيب قضا. روي ان رسول الله صلى الله عليه  
وسلم دخل على بريرة فانت بريرة بتم والغدر كان يغلي بالحم فقال  
عليه السلام لا تجعلي للناس الخمر نصيبا فقالت هو لم يصدق  
به هلينا يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا  
هدية فقد جعل تبدل الملوك موجبا لتبدل العيب حكما مع ان العيب  
واحد ولا يحكم الشرع على النبي بالحل والحرمه وغيرهما يتعلق بذلك العيب  
النبي من حيث انه مملوك لامر حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع  
يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصل الحكم المختبر فانه حرام لعينه  
وخصه بعينه اما اذا كان يتعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث  
الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا الجوع وقد اذاد بالعيب  
هذا الجوع اي الذات مع الاعتبار لان العيب الذي يتعلق به حكم الشرع  
هذا الجوع. فلا يفتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج احتياقه  
وسببه قبله. اي بيع العبد قبل تسليمه اليها. وان كان قضي القاصي  
القاصي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقه فيه ومن الاداء القاصر  
ما اذا اطمع المعضوب المالك جاهلا فعند الشافعي لا يبرأ من الضمان



لأنه ما مور بالاد الأبا لتقرير وربما يأكل الإنسان في موضع الإجابة  
فوق ما يأكل من ماله ولنا الله إذا حقيقة وإن كان فيه قصور  
فتم بالا تلاف وبالبطل لا بعذر والعادة المخالفة للديانة  
لغو. ومما كان في موضع الإجابة فوق ما يأكل من ماله  
والقضا بمنع عقول ما كان كاملا كالمثل صودة ومغني وأما قاصر  
كالقيمة إذا انقطع المثل ولا مثله لأن الحق في العترة قد  
فوت للمعنى فبقية المعنى فلا يجب القاصر لا عند المعنى عن الكامل في  
قطع اليد ثم القتل خير الوقي بآي القطع ثم القتل ومو مثل كامل  
وبقي القتل فقط وموقاصر وعندهما لا تقطع لأنه إنما يقتضي  
بالقطع إذا بين أنه لم يسر فإذا افضى إليه يدخل موجب في موجب  
القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص  
إذا القتل ثم موجب القطع والرد بالموجب هنا لأن الحاصل بالقطع  
في محله فصار كما إذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى  
أي هذا الذي ذكر أن القتل أتم أثر القطع فالتحذاف يتحد موهبهما  
أنما هو من حيث المعنى أما من حيث الصودة في جزأ الفعل فلا  
لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصودة متعدد في متعدد  
سما جزأ الفعل وهو القصاص وإنما يدخل في جزأ المحل أي  
أنما يدخل ضمن الجزأ في ضمان الكل فيما هو جزأ المحل كما يدخل  
الموعدة في دية الشعر وهذا لأن الدية جزأ المحل والقتل قد يجوز

أثر

أثر القطع كما يتر قال الله تعالى وما أكل السبع إلا ما ذكيتهم جعل  
القتل ما حيا أثر الجرح فهذا منع لقوله أن القتل أتم أثر القطع  
وأنما لا يجب أي القصاص جواب قوله فصار كما إذا قتله بضربات  
بتلك الضربات إذا لا قصاص فيها وإذا انقطع المثل يجب القيمة  
بوتر المضمومة لأنه حينئذ يتحقق المعنى عن الكامل بالقضاء  
أي قضا القاضي وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وعند أبي يوسف  
يؤمر الغصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضا بمنع عقول  
كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند أحمال المثل العقول  
صودة ومغني وهو القصاص خلافا للشافعي فإن عنده ولي  
الجناية يختار بين القصاص ولخذ الدية وأنما منع أي المال  
عند عدم احتمال أي القصاص منه على القائل بأن سلم نفسه  
وعلى القتل بأن لم يدر بحقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضي  
الأسبق وقد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فلا يذكرها  
في حقوق العباد ليفزع عليها فروعها ولا تضمن المنافع بالمال  
المتقوم لأنما هي متقومة إذا لا تقوم بلا إحراز ولا إبقاء بل بإبقاء  
ولا بما لا خلاف أن فإن قيل فكيف يرد العقد عليها أي إذا لم تكن  
المنافع متقومة فكيف يرد عقد الجارة على المنافع قلنا  
بإقامة العين مقامها فإن قيل بي في العقد ما المتقوم أي  
المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لأن البقاء



البضغ. فمن النكاح لا يجوز الابد اي بالمال المتقوم قال  
 الله تعالى ان تبغوا باموالكم فيجوز اي ابتغوا البضغ بمنفعة  
 الاجارة فتكون منفعة الاجارة في عقد النكاح ما لا تقوم  
 فتكون في نفسها كذلك اي لما كانت المنافع في العقد متقومة  
كانت في نفسها متقومة لانها ليس بمتقوم لا يصير وجود العقد  
 متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليها هذا دليل اخر  
في قوله فتكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه  
 كالخلع فان منافع البضغ غير متقومة في حال الخروج عن  
العقد وان كانت متقومة حال الدخول في العقد فمع انها غير  
 متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو  
 عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الي تقومها فتقومها في العقد  
 ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها  
 متقومة قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضي هذا منع لقوله  
انما ليس بمتقوم لا يصير وجود العقد متقوما بل يصير في العقد  
متقوما بالرضي بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز  
 ولا قياس عليه يشمل معنيين احدهما انه لا قياس تقوم المنافع  
في الغصب على تقومها في العقد والثلث انه لا قياس كون  
المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في  
العقد لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس  
 وهذا

وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله وللفارق ايضا ومو  
الرضي دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثر فييجاب  
 المال مقابلا بخير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الوالي القصاص اذا  
 قضا القاضي به ثم رجعا هذا تفريع اخر على قوله وما لا يعقل له مثل  
لا يضمن الابن وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الوالي القصاص  
 فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمن ولا غير  
وفي القتل اذا قتل القاتل اي لا يضمن غير ولي القتل اذا قتل  
القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا الوالي التبرئ شي الا  
استيفاء القصاص وهو موقوف لا يعقل له مثل والقضا التبرئ بالاداء  
 كالقيمة اذا امر سريعا غير معي فانها قضا حقيقة كى لما كان  
 الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت الحج اي عن اذا الاصل وهو  
 تسليم العبد فيختار بينه وبين القيمة فايها ادي تملك المرأة على  
 القبول وايضا الواجب من الاصل الوصل وذا يتوقف على القيمة  
 فصارت اصلا من وجه فقضا وهما سببية الاداء فصل لا بد  
 للمأمور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول  
 ومهمات مباحث العقول والمنقول ومع ذلك هي مبني على مسئلة  
 الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين ومنلت في مبادئها  
 اقدام المتفكرين وفقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق  
 فيها في الحاق بين الاطر والتفريط سر من اسرار الله تعالى لا يطالع



عليها الاخوام عباده وهذا انما يعبر عن ذلك كمن اودعت مع  
الحج عن ذلك الادراك قد رما وقت عليه ووقفت لابراده  
اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة  
معان الاول كون الشيء ملايا للطبع ومنا فائدة والثاني كونه  
منفعة كمال وكونه منفعة نقصان والثاني كون الشيء متعلق بالمرح عاجلا  
والتوابع اجلا وكونه متعلق بالمرح عاجلا والعقاب اجلا فلحسن والقبح  
بالمعنيين الاولين يثبتان بالفعل اتفاقا اما بالمعني الثالث فقد  
اختلفوا فيه فعند الاسعري لا يثبتان بالفعل بل بالشرع فقط  
فهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليسوا بالفعل  
منفعة بحسن الفعل او بفسادها عند الاسعري والثاني ان  
فعل العبد ليس باختياره عند فلا يوصف بالحسن والقبح ومع  
ذلك يجوز كونه متعلقا بالتوابع والعقاب بالشرع بناء على ان عند  
لا يقع من الله تعالى ان يشيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره  
لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عند فلا حسن  
والقبح بالمعني الثالث يكونان عند الاسعري بمجرد كون الفعل مأمورا  
به ومنهيا عنه فلهذا قال فلحسن عند الاسعري ما امر به  
سواء كان الامر للايجاب او الاباح او الذم والقبح ما نهى عنه  
سواء كان النهي للحثيم او الكراهة وعند المعتزلة متابع على فعله  
سواء كان عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يندم على فعله

هذا

93  
هذا تفسير القبيح وبما لتفسير الاخرى للقادر العالم بحال  
ان يفعل اختار بالقيدي عن فعل المصنوع والمختار وهذا  
تفسير اخذ الحسن وان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسير  
الحسن بالتفسير الاول يخص بالواجب والمندوب وبما لتفسير  
الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس لذلك ايا القبح ما ليس  
للعاد العالم بحاله ان يفعل فخلا تفسير القبح متساويا  
لا يتناول الا المحرم والمكروه ففيل التفسير الاول الحسن  
المباح واسطة بين الحسن والقبح فيل الثاني لا واسطة بينهما  
فعند الاسعري لا يثبتان الا بالامر والنهي ما ذكرنا هذا الحكم  
مبنى على اصلين اورث على مذهبنا ليدل على اثبات الاصلين  
اما الاول فقله لانما ليس لذات الفعل او لصفته ولا يلزم  
قيام العرف بالعرض ومنع ظاهر اي منع هذا الدليل ظاهر  
لاننا انما نعني بقيام العرف بالعرض انما فيه فلا نسلم امتناعه  
فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرف  
بالعرض بهذا المعنى لا يترتب على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا  
الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عني ان العرف لا يقدم  
عرضا اخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا  
المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته  
لانه لا بد من فاعل يقوم الحسن به وان عني معنى اخر فلا بد من بيان



لتكلم عليه قاتما الثاني فعوله ولان فاعل القبح ان لم يتمكن  
من تركه ففعله اضطراري فان تمكن فان لم يتوقف على مرجح  
كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا قاتما  
ولان لا يتخرج المرجح ولا يكون المرجح باختياريه لئلا يتسلسل  
 فيكون اضطراريا والاضطراري والاتقائي لا بوصفان بهما اتفاقا  
 تقربيه ان فاعل القبح لا يخرج من ان يكون متمكنا من تركه اولافان  
 لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكّن من الفعل مع عدم  
 التمكّن من الترك لا يكون باختياريه اذ لو كان فتكلم في ذلك الاختيار  
 انه باختياريه لم لا قاتما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان  
 كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا  
 وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وانصفا يكون رجحانا من  
 غير مرجح ومو محالة وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود  
 المرجح لانا فرضناه مرجحا قاتما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل  
 فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصددور الفعل مع هذه الجملة نادرة  
 وعدم صدوره اخري يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب  
 حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجح وهو اسد  
 امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح  
 لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياريه والانتكلم في ذلك  
 الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل  
 باطل

باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح  
 اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء يعتقدوا هذا الدليل بقبول  
 والبعض الذي لا يعتقدونه يقينا لم يوردوا على مقدماته منعاً  
 يمكن ان يقال انه ينبغي وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه  
 ولذا اصعك ما نسخ بخطاري فيه وهذا مبني على اربع مقدمات  
 المقدمة الاولى ان الفعل يراى به المعنى الذي وضع للمصدر بان اتيه  
 ويمكن ان يراى به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد  
 قامت الحركة بزيد فان اراد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي  
 جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اراد بها  
 اتياع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج  
 اما الاول فامر يعتب به العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان  
 لكان له موقع ثم اتياع ذلك الاتياع يكون واقعاً الى ما لا  
 يتنامي فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة  
 في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا وقع الفاعل شيئاً  
 واحداً فقد وجد امورا على متناهية وهذا بهي الاستحالة  
 في ان كون الاتياع امر غير موجود في الخارج اظهر على  
 مذهب الاسعري فان التكوّن عندك امر غير موجود في  
 الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده  
 على موجود لا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف



عليه وجوده ينتج وجوده والا يمكن وجوده فكل ممكن لا يلزم  
من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك  
الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد  
تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه في حال العدم  
ان يتوقف على شيء لا يمكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وان  
لم يتوقف على شيء اخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخري  
بحال من غير مرجح ومو محال فان قيل لان سلم الله محال بل  
الرجحان بلا مرجح يعني وجود الممكن من غير ان يوجد شيء اخر محال  
ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه  
مع هذه الجملة يلزم يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه  
يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان  
الذي وجد ان وجد بايجاد في احواله يكون اليجاد في جملة ما  
يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد  
في احواله لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من  
شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولا ينتج وجوده وهذه القضية  
متفق عليها بين اهل السنة ولعلكم اكن اهل السنة يقولون بها  
في وجه لا يلزم منه الوجوب بالذات فان وجود الشيء يجب على  
تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجد وعلم  
ان ما نتوان كل موجود ممكن ومحقق بوجودي سابق ولا حق

باطل

باطل لانه ان اريد السبق الزماني في محال لانه يلزم وجوب وجود  
الشيء كالعدمه فان اريد السبق المحتاج اليه قلنا لانه مع العلة  
الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضروري ان  
الوجوب معلوما فالوجوب ليس لامقا زمانا بحيث لا يحتاج الوجود  
اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر لحد المتناهي  
مؤخر من حيث انه يحتاج الى الاخر في التقبل ومقدما من حيث  
ان الاخر يحتاج اليه فانضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد  
المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب  
عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب  
عنده وجود الحاصل امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة  
كالامور الالهية ومما العقل بطالح وذلك لان جملة ما يجب  
عنده وجوده لا يد الحاصل لا يكون بتمامها قديما لانه القديم ان  
اوجده في وقت معين فحدوده في وقت معين يتوقف  
على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قد بيا  
وان اوجده لا في وقت معين فحدوده في وقت معين رجحان  
من غير مرجح فيكون بعض الحادثة فحينئذ ان لم يدخل في ذلك  
الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودة فاحضنة  
وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحاصل او التفاضل  
واما معدومة فاحضنة وهي لا تصح على الموجود وايضا وجود



زيدا يتوقف على وجود اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدوم  
 وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي ان كلما وجد جميع  
 الموجودات التي يقتصر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على  
 عدم شيء اخر اذ لو توقف على عدم شيء مثلا لتوقف على عدمه  
 الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فليزوم  
 قدم زيد الحادث ثم عدمه والذي بعد الوجود لا يمكن الا بوزوال  
 جزء من العلة الموجبة لوجوده او ببقائه وذلك الجزء اما ان  
 يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذلك لا يمكن لانه لا يصير  
 معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او ببقائه وهلم جرا  
 الى الواجب فلا ينبغي الموجود الاخر وموافقا لما صدر عن الواجب  
 الا باننا الواجب فلا يمكن عدمه وروح لا يمكن وجود زيد  
 لتوقفه على عدمه وكمالنا في زيد الموجودات ان يكون  
 لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو  
 الوجود ونفرضه وجودا بغير عدمه وموقوف على وجود بغير  
 وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدمه ويزوم توقف وجود  
 زيد على وجود بغيره على تقدير وجود جميع الموجودات الذي يقتصر  
 اليها زيد هذا خلف واذا اثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما  
 عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات  
 ثم هكذا ثم هكذا الى الواجب فنثبت على تقدير افتقار وجود كل  
 ممكن

٩٦  
 يمكن اليه يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بوجوده ولا معدوم  
 في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر  
 على ذلك التوهم لانه يراعى بالمعدوم مقتضى الوجود فالامر الذي  
 يستتبعه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التوهم  
 صحيح لاني قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى اخره  
 فان الاحتجاج فيها ذكر من الامر من منوع فانه يمكن ان يدخل في  
 العلة الموجبة لعموم امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات  
 فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود  
 يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يتبع قوله  
 وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج في الموجود الاضافيات  
 بل في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم ولا يكون الا بوجود  
 شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها  
 لا يمكن يكون بوجود شيء فنثبت توقف الموجودات الحادثة على امور  
 لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى  
 الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم المحالات المذكورة من قدم  
 الحادث واننا الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة  
 استنادها من الواجب لانك انما افترقت الى الواجب بلا واسطة  
 او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا في سبيل العوجوب  
 وح اما ان يجب بالانضمام التسلسل فيها وهذا باطل او يكون اضافة



لا منافاة بين الادبي واما ان لا تجب و الظاهر ان الحق  
 فان اتقاع الحركة غير واجب ومع ذلك افقعهما الفاعل  
 ترجيحاً لخذ المتساويين ثم الحركة الى الحالة المذكورة  
 تجب على تقدير الاتقاع اذ لو لم تجب فوجودها يحتاج بلا مرجح  
 الوجود بلا موجب اذ لا وجود للاتقاع واعلم ان اثبات تلك  
 الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى موجب  
 مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار  
 ولولا تلك الامور لا يمكن في الموجب بالذات الا بالتزام وجود  
 بعض الموجودات من غير وجوب وتلزم من هذا وجود الممكن  
 بلا موجب وموثر كما في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة  
 ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح  
 لخذ المتساويين او المرجوح وقع لانه اما ان لا ترجح اصلاً  
 او يكون المرجح فقط او المتساوي او المرجوح الاول باطل لانه  
 لو لا الترجيح لا يوجد ممكن اصلاً وكذا ترجيح المرجح باطل لان  
 الممكن لا يكون راجحاً بالذات بل بالغير فترجح المرجح يؤدي  
 الى اثبات الثابت او لاحتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير  
 النهاية فالترجح لا يكون الا للمتساوي او المرجح ولان كل ممكن  
 معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى  
 علة العدم ومتساوياً بالنسبة الى ذات الممكن فليجاءه ترجيح المرجح

او المتساوي على ان الارادة متساوية ان يرجح الفاعل بها احد  
 المتساويين او المرجح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعطل كما ان  
 التجانب بالناق لا يعطل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا واما  
 يتنوع رجحان المرجح والمتساوي مادام كذلك فاذا رجح الفاعل  
 لم يتبق كذلك ولعلم ان المتكلمي اوردوا القبول ترجيحاً للممكن  
 احد المتساويين للمثال المشهور ومولها من بعض المسبح اذا راي  
 طريقين متساويين فقال للحكما القسمة البديهة الى لولاها  
 لا تسد باب العلم بالصانع ومعاي الرجحان بلا مرجح باطل لا يطل  
 باثبات مثال لا يدل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجح فاقول  
 القسمة التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد  
 طرفي الممكن بلا مرجح محال يعني ان وجوده بلا موجب محال مع انه  
 يمكن اثبات هذا المطلوب مع الفسنة عن هذه القسمة بان  
 نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غير او يحتاج ولا  
 بد من الاقل قطعاً للتسلسل على تقدير تسليم تلك القسمة  
 وبدهيتها الفاعل من المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجب  
 واقصا لما اوردوا المثال سند المنع فقل بكم البرهان على الرجحان  
 في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا  
 باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق ما في نفس الامر كاف في افعال  
 الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا باطل اقصا



اذ تفعل فعلا لا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في المقارب بل مع  
 اعتقاد المرجحية ومن انكر هذا فقد انكر الوحدة نبات  
 فنظروا قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم  
 الفاعل بالرجحان كاف في هذا الموضع فعلم ان المراد بقولنا  
 ان الرجحان لا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجود محال  
 سواء كان الموجود موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط  
 لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات  
 الاربع فقول يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة  
 التي تكون المتحرك في اي جزء من الجزء المسافة فهي تقدير  
 القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب منع وجوب تلك  
 الحالة فلا يلزم للبرهان ان انا قد ابطالنا هذا التقدير  
 لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط  
 وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا  
 اما بالقول بان اختيار الاختيار على الاقل فلا يلزم التسلسل  
 على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم حينئذ توقف  
 الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم والحالة المذكورة  
 تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كما لا يتقاع مثلا ثم هو  
 اما ان يجب بطريق التسلسل او بان يتقاع الايقاع عين  
 الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين فان  
 اراد

اراد بالفعل الايقاع فبعبين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا  
 هو ابطال دليل الجبر فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو  
 التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل مجموع خلق الله تعالى وفعل  
 العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية  
 والاضطرارية وليست التفرقة مجرد كونها موافقة لارادتنا  
 لان الارادة ان كانت صفة <sup>بها</sup> يرجح الفاعل احد المتساويين  
 ويختص الاشياء بما هي عليه من الخصائصات يلزم من وجود  
 الارادة لنا كون الترجيح والتفصيل صادرين منا ومن المطلق  
 وان لم يكونا صادرين منا لان كون الارادة الاخرى شوقا فيجب  
 ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية بل في اشتاق اليها  
 حكمة نبضنا على نسق تشبه ان يكون عليه لكنا فوق بينهما  
 ونعلم ان الاول بفعلنا لا السانية وايضا فوق في الاختيارية  
 بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالاحذر الى خيب  
 بالعد والسديد الذي لا نقدر على الامساك عند وكذا الفرق في الترك  
 بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا قد نفعل بداعية  
 وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الواحد في قاض باذا نفعل من  
 غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او الرجوح وهذا  
 الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد حوارق  
 العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوي



الضعيفة كقطع سافة بعيدة في طرفي غيب وأمثاله  
وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام  
والصدقين ان الكفار قصدوهم بالانواع الاذي فلم يقدروا  
على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي والادوات  
مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اسبق من ذلك فعلم ان  
المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد واردة  
اذ لو كان الامر مخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جري عليه  
العادة لم يوجد خوارق العادات وانها لا يمكن للحركات الابتداء  
الاعصاب واخطاها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا الذي اي  
عمية يجب تدبيرها لتصل الحركة لخصوصية وكذا الشعور  
لنا بكنية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما  
يبدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود  
الحالة المذكورة انه جري عاقبة نفعه انما هي قصدنا الحركة الاختيائية  
قصدنا ما من غير اضطرار الى الفصل بخلق الله تعالى عقبيه  
الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد  
مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدره بصرفها العبد الى  
كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعمل العبد وهو  
القصد والاختيار في القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على  
سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى  
خلق

خلق هذا القدر مقصودا لان هذا بنا في خلق القدرة فحصل  
الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال  
قلنا لتوقعه على ما شرح لا يجب كونه اضطراريا لان الاختيار ثانيا  
في فعله ايضا انما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام  
بل هو جزء المؤثر برهان اخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب  
وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا يصح  
له فنية كما لا يصح له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود  
امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فخرج  
من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم  
العدم السابق على الوجود اذ لا يصح للعبد فنية فيكون العدم الذي  
بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزل العلة النامة لذلك  
الامر ولبقاياه فالعلة النامة ان كانت موجودة كانت قائمة بمحضة  
تكون واجبة بالاستناد الى الواجب نفع فلا يقدر العبد على اعدامها  
وان كان للعدم مدخل في تلك العلة النامة فزوال العدم  
هو الوجود فيكون بتوسط امر وجود امر وقد مر امتناعه  
وقد ثبت بالوجدان ان للعبد منعاما فلا يكون الا في امر لا وجود  
ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات  
المستندة الى الواجب تعالى اذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء  
الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقعه على امور لا يصنع العبد



فيما اضل القدرة العبد ووجوده واما لما فالامر الاضائي  
الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الا ان يستحي كسبا  
وقد قال معايننا رحمهم الله ما يقع به المقدور مع محنة افراد  
القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع محنة افراد  
القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله تعالى قسمان الاول  
ما يقع انفراد القادر به مع تحقق الافراد كما في الموجودات  
التي لا يصح للعبد فيها قال الثاني ما يقع انفراد القادر به لكن  
لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخلا في ذلك السبب  
كالانفعال الاختياري للمعبود وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته  
فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا فان كان تفسير  
لخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد والخلق امر اضائي  
يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويقع انفراد القادر  
بالتقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضائي يقع به المقدور  
في محل القدرة ولا يقع انفراد القادر بالتقاع المقدور بذلك  
الامر والكسب لا يجب وجود المقدور بل يجب ان يكون هو  
كسب التقاع الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الانصافات  
ككونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مني في الكسب لا على  
الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة  
والعافية المحمودة بل يستعمل كثير منها واما الانصاف به بارادته

وقصده

وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو موجب الانصاف والتقصير  
اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يختلف الله  
تعالى ولا يجبر في القصد فلما حصل ان ما ينجنا ينجون عن العبد  
قدرة الاجادة التكوينية والخالقة ولا تكون الا الله تعالى لكن يقولون  
ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما  
يختلف بقدرة السبب والانصافات فقط كقبيح احد المتساويين  
وترجيحه هذا ما وقعت عليه من مسألة الجبر والقدر وبالله  
التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسألة  
الحسن والقبح فقوله ان الاتقالي والاضطراري لا يوصفان بل نحن  
والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتقاليا واضطرابيا لا ينافي  
كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات  
الفعل او صفة من صفاته مطوق المذم او الذم بكل من اتصف به  
سواء كان اتقاف اختياريا او اضطراريا او اتقافا لا يري ان  
الله تعالى يحمي على صفاته العليا مع ان اتقافه بها ليس  
باختياره على ان الاشعري يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال  
والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم  
وان اتقاف الكمال لا محمود ومن واجبا للنفا يصير مذموم  
بنفايصهم فانكاده الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لا جهلها  
بحر او يدوم الموصوف بهما في غاية التناقض وان الكرهما



يعني انما لا يوجد في الفعل في ثبات الفاعل او يعاقب لاجله  
 فنقول ان عني انه لا يجب على الله تعالى الانابة والعقاب  
 لاجله فمخبر مساعد في هذا وان عني انه لا يكون في معرض  
 ذلك فهذا بغيره عن الحق وذلك لان النواجب والعقاب  
 اجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفية ما لكن كل من  
 علم ان الله تعالى عالم بالكلية والجنات فاعل بالاختيار  
 فادري كل شيء وعلم انه عريق نعم الله في كل لحظة ولحظة  
 ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه  
 في غاية القبح والسفاهة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا  
 فلم ير عقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في  
 معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته وحاجته  
 وسخافته عقله ولم يجاهد واستخف بفكره ورأي حيد لم  
 يعلم بالسر الذي في ورأيد عصمنا الله تعالى عن الغاوة والغواية  
 واهدانا هدايا الهداية فلما ابطالنا دليل الاسعري رجعا  
 الى قامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين  
المعتزلة • وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال  
العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفته ويعرفان  
عقلا ايضا • اي يكون ذات الفعل حينا يحمد فعله وثواب  
 لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله او يكون للعقل صفة يحمد  
 فاعل

فاعل الفعل وثواب لاجله او يذم ويعاقب لاجله وانما قال ايضا  
 لانه لا خلاف في انها يعرفان شرعا • لان وجوب تصديق النبي  
 توقف على الشرع يلزم الدور • واعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم  
 اذا ادعى النبوة وظهر المعجزة فعلم السامع انه نبي فالخبر بامور  
 مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع  
 تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان يجب فلا يخلو من ان  
 يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب  
 تصديق كل اخباراته شرعيا والساني باطل لانه لو كان وجوب تصديق  
 الكل شرعا لكان وجوب بقول النبي صلى الله عليه وسلم فاول  
 الاخبارات الواجبة التصديق لابد ان يجب تصديق بقول النبي  
 صلى الله عليه وسلم فاول الاخبارات الواجبة التصديق لابد ان يجب  
 تصديق بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان تصديق الاخبار الاول  
 واجب فتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديق يجب تصديق  
 الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور  
 او بقول اخر فتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك ثانيا  
 الاول وهو وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله  
 • والا • اي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حقا  
 عقلا لان الواجب العقلي ما يجد على فعله ويذم على تركه عقلا  
 والحسن العقلي ما يجد على فعله عقلا فالواجب العقلي الحسن من الحسن



العقل وكذلك نتول في امتثال او امره الله اما واجب عقلا الخ هذا  
الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا فقولهم وايضا وجوب تصديق  
التي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبت شرعا  
يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم فحسب عقلا هذا يدل  
على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا  
كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه فبيحا عقلا وان كان الشيء  
حراما عقلا يكون تركه واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا  
ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والفج موجب للعلم  
بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا  
لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف  
بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا  
وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق  
بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى  
فلان الاصل واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه  
حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن  
والفج ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم موجب  
بوجوب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى  
بشيء بذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو  
مقال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق  
افعال

١٠٥  
افعال العباد على امر جاعل بعضها حسنا وبعضها فبيحا ولدي كل  
قضية كلية او جزئية حكم معين وقضائيات واطاعة بطواهرها  
وباطنائها وقد وضع فيها ما وضع من خبرا وشروعا من نفع او ضرر  
ومن حسن او قبح وذا ينما ان العلم عندهم موجب للعلم بالحسن  
والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيبا لنظر  
المعجب وعندنا العقل الذي لم يعرف بعض من ذلك اذ كثير ما حكم  
الله تعالى بحسنة او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل يعرفه  
موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى  
عليه العقل على الدعوى مولد للعلم به بل يجري عا دة انه خلق  
بعضه من غير كتب وبعضه بعد الكتب اي ترتيب العقل للتقدم  
المطلوقة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ليجاد الموجودات  
وترتيب الموجودات ليس باليجاد والما هو به في صفات الحسن والقبح  
حسن لله في نفسه وحسن لطيف في غيره لما ثبت ان الحسن  
والقبح بغير ان عقلا علم انهما ليسا بحجود العقل الامر والشيء  
بل ابا بحسن الفعل او قبح اما لعينه او لشيء اخر ثم ذلك الشيء  
حسن لعينه او قبح لعينه قطعا للتسلسل ومما تجزئ ذلك  
الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعباد تصديق  
على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة تجزئها ولم  
يصديق كالاخر الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن



ليجي في نفسه بمالحسن لعينه والحسن الجزئية ويجب ان يعلم ان الحسن  
 باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى  
 انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع  
 حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد  
 اعلا كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلا والاعلا خارج عن  
 مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوعدو حسن للصلوة  
 والصلوة على التصديق على الوعد فثبت ان الحسن ينقسم الى هذين  
 الاقسام وكذا القبح لكن امثلة هذا ستاتي في فصل النبي ان  
 شا الله تعالى واما اطلاق الحسن لغيره في نفسه على الحسن لعينه  
 اما اصطلاحا ولا مشاحته في الاصطلاحات اولان الحسن لعينه  
 هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته  
 الموجودة وتجنبا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسنا  
 وهي لا تكون حسنة الا لغيره في نفسها او حسنة لغيرها والفرق  
 بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل  
 متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا  
 فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالمحرمات  
 المعلومه مفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد مفهومه القتل  
 والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلا كلمة الله تعالى داخل في  
 هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لاجل هذا هو

الفرق المشهور بين الذاتي والعرفي اذ عرفت هذا علمت بطلان قول  
 من المكون الفعل حسنا او قبيحا لذاته ان قال قد يختلف حسن الفعل  
 وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان  
 الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر من عدم كون الفعل حسنا  
 او قبيحا لذاته لان الاضافة داخلية في ذات ذلك الفعل  
 لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تقوم بالنسب  
 والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا  
 شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف اليه المنعم حسن لان  
 ذات الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يقبل  
 سقوط التكليف كالصدق واما ان يقبل كالقرار باللسان  
 يسقط حال الاكراه والصدق هو الاصل والقرار ملحق به  
 لانه ذالعيه فان الانسان موكب من الروح والجسد فلا يتم  
 صفته الا بان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو ادل  
 على الباطن ولا كذلك سائر الافعال اما قال هذا اللوق بين  
 الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا في الايمان فلا  
 يحل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا  
 في هذه المسئلة قولنا ان احدهما ان الايمان هو التصديق  
 فاما الاقرار لاجل الاحكام الدينية عليه والثاني ان الايمان  
 هو التصديق والاققرار من صدق بقلبه وترك الاقرار من غير



عذر لم يكن مومنا. اعتبار الجنة الدكنية في حال الاختيار. وان  
صدق بقلبه ولم يعادف وقتا يفرضه يكون مومنا. اعتبار الجنة  
التبعية في حال الاضطرار. فكما ان الصلوة تسقط بالعدو. وموعظ  
عليه قوله كالقرار. واما ان يكون سببها الحسن المعنى في غير كمال الزكاة  
والقوم والجمع يشبه ان يكون حسنها بالغير. ومودع حاجة الفقير  
وقهر النفس وزيادة البيت لكن الفقير البيت لا يستحقان ههنا  
العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسا<sup>ط</sup>  
فصارت تعبدا محض الله تعالى. يرد علينا انكم ان اردتم بالحسن  
المعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل والجزية لا تكون الزكاة  
وامثا لما في هذا القسم اذ يبين ان جهة حسنها المعنى في نفسها  
كونها تعبدا محض الله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا  
بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن المعنى في نفسه كون  
الفعل مأمورا به فهذا عيب مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم  
الحسن على الحسن المعنى في نفسه والحسن المعنى في غيره. لان كل  
المأمورات حسنة المعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان  
الاول انه قد علم منها تقدم حسن الفعل عند الاشعري لكونه  
مأمورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى  
ان الدنيا موباة وعدله والاحسان يقتضي كونه عدلا وحسنا  
قبل الامر لكنه خفي على العقل فظهر الله تعالى بالامر والامر

قال اشرب الزكاة وامثا لها. على حسنها المعنى في نفسها على ما  
يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الفرق الاول  
من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها لكان لا يعلم ذلك  
المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور  
حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفة حكم  
العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن  
عقلا فاذ الزكاة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور  
والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما  
يحسن اذا الزكاة لانه مأمور به فيصدق عليه نفسير الحسن  
ومأمور به من غير ملاحظة انه اطاعة الله تعالى فهذا بيان  
ان الحسن المعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه  
واما لجزية والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به  
وقد يجمع المعنيان كالإيمان بالله تعالى فانه حسن لعينه واتيانا  
بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذ الذي به لكونه  
حسنا لعينه او لجزية لكن لم يوصف به واتيانا على الحاصل العكس في  
الحسن لا لعينه ولا لجزية لكن يكون مأمورا به وقد اتى به  
لكونه مأمورا به فعلم فساد ما قيل ان كل المأمورات حسنة  
المعنى في نفسها بهذا المعنى لانه يكون كذلك اذا اتى به لكونه  
مأمورا به فالوصف الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلاة



والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى بحسن لغية بلغة في نفسه لانه  
اثبات بالامور به في شرط فيه الاهلية الكاملة فان العبارة  
تشرط لها الاهلية الكاملة لا تحجب على الصبي بخلاف المعاملة  
على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى. واما الثاني وهو  
الحسن لغية فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كاداء  
المجعة فانه منفصل عن السبع وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت  
قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن  
هذا المامور به فاستقلت فولي قائم بنفسه لان الاعراض  
لا تقوم بنفسها فالمراد انه لا يكون قابلا لهذا المامور به  
فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى المجعة حسن لاداء  
المجعة والوفاء بحسن لاداء الصلوة وليس قرينة مقصودة  
حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى  
النية ولما قام بهذا المامور به كالجهد لاعلا كلمة الله تعالى  
وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم  
لا يشرع الجهاد وان وقع البعض حق الميت يسقط عن الباقيين  
ولما كان المقصود بتأدي عاين المامور به كان هذا الضرب  
ومما ان يكون الغير قايما بالامور به لا الضرب الاول وهو  
ان يكون الغير منفصلا عن المامور به فبينها بالقسم الاول وهو  
الحسن لغية في نفسه ببيان وجه الشبهة ان مفهوم الجهاد

هو

هو القتل والضرب وامثالهما وليس هذا المعنى مفهوم لاعلا كلمة الله  
لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلا كلمة الله تعالى كما  
ان السعي في المفهوم غير لاداء لكن في الخارج عبده وكما ان الحيوان  
في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو  
غيرهما فلهم حقيقة ومثو القتل ليست حسنة بلغة في نفسها لكن  
في الخارج هو عاين الاعلا والاعلا بحسن بلغة في نفسه فتناوبه  
هذا الضرب القسم الاول لان الضرب الاول لان السعي غير اداء  
غير اداء المجعة في المفهوم وفي الخارج. والامر المطلق اي من  
غير انضمام قرينة تدل على الحسن بلغة في نفسه او غير يتناول  
الضرب الاول من التقسيم الاول ويصرف عنه ان ذلك دليل  
اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن بلغة في نفسه لان  
كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به. فاعلم ان المطلق  
ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان  
يكون لليجاب فالامر الذي لا يلحقه او الذنب ناقص في كونه  
امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضي الامر اي لو لم  
يكن الشيء حسنا لما امر الله به فيكون الامر الكامل اي الامر  
الذي هو لليجاب مقتضيا الحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن  
بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة  
لما احب الله تعالى فعله فيكون اليجاب محصلا لفعله ومما نفا



من قوله فالاجاب يدل على كمال العناية بوجود الماسور به  
 وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال احسنه وكمال  
 الحسن ان يكون محسنا المعنى في نفسه ومولا يقبل سقوط التكليف  
 • وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا شارة الى الحسن المعنى في نفسه  
 يعنى انه اتيان بالمامور به وانما اختصت في الاول لفظ يقتضي  
 وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب  
 الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل • فقال الساجد رحمه  
 الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون للمشروع الا في  
 ولا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب  
 المعذور بالجمعة فاذا ادى الظاهر لم ينقص بالجمعة قلنا لما  
 كان الواجب قضا الظاهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظاهر  
 لكنه امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقرر  
 له لانا نسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم ما سأل  
 لكن سقط الجمعة عنه بخصته فاذا ادى بالعزيمة صار كغير  
 المعذور فانتقص الظاهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر  
 المطلق يقتضي سادكم والخلاف هنا في امرين احدهما ان  
 غير المعذور اذا ادى الظاهر في البيت قبل قوت الجمعة لا يجوز  
 عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم بالجمعة عنه  
 والظاهر عندنا ودليلنا في المتن المذكور وثانيهما ان المعذور

اذا ادى

117  
 اذا ادى الى الظاهر هل ينقص اذا حضر الجمعة ام لا فعندنا  
 ينقص لان الامر بالسبح يغير المعذور وغير المعذور فالمرتبة في هذا  
 اليوم اقامة الجمعة مقام الظاهر الذي هو اصل لكن هذا ساقط من  
 المعذور بطريق التخصيص فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقص  
 الظاهر **فصل** التكليف بما لا يطاق غير جاز خلافا للاشعري  
 لانه لا يليق من الحكيم بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
 الا غير ذلك من الايات وهو غير واقع في المنع لذاته اتفاقا  
 واقع عندنا في غيره اي واقع عند الاشعري في غير المنع لذاته  
 كما بان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على  
 ان العذرة العبدقا نثرا في افعاله توسط بين الجبر والقدر  
 وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التفريق بالمحال لازم  
 على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل  
 بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال  
 قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة  
 التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد للحا زمر بخلق الله تعالى  
 الحركة اي الحالة المذكورة باجاء عادتها والتكليف بالحركة  
 بناء على قدرته على سببها الموصلة اليها غالبا وموافقا  
 على ان الله تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان  
 هذا جواب عن دليل الاشعري وموان الله تعالى علم في الاصل



ان ابا جبر لا يؤمن اصلا فان امتى ينقلب علم الله جهلا وهو محال  
فاما انه محال فالامر بالامان يكون تكليفيا بالمحال فتجيب  
بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم  
فعلمه تعالى بان لا يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان  
اي عن ان يكون مقدورا واختارا له وعندنا ثبوتها  
اي لقعدة القيد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جواز  
اي عدم جواز التكليف بل بما لا يطاق ليس بنا على ان الاصل واجب  
على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بنا على انه لا يليق من حكمته  
وقضاه ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفسه لوجوبه لانه قد  
ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسياتي في الوقت  
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتأخر بل هو ثابت  
اي نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما سياتي في فصل الالهية  
والقدرة نوعان ممكنة ومبصرة فالممكنة ادنى مما يتمكن به المأمور  
من اداء المأمور به اي من غير خروج غالبا واما قيدنا لهذا لانهم  
جعلوا الزامه لاحد في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط  
لاذ اكروا واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او قالبا فلهذا يجب  
التبهم مع العجز والصلاة فاعدا او موميا معه اي مع العجز وتسقط  
الزكاة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا ففي هذا  
ينصل بقوله وجب شرط لاداء اكروا واجب قال زفر رحمه الله لا يجب

القضا

127  
القضا على من صار اهلا للمصلحة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب  
الاداء لعدم القدرة قلنا انما تستر حقيقة القدرة للاداء اذا  
كان هو الفرض اما هنا فالفرض القضا وقد وجد السبب فاما  
القدرة على الاداء كما كان امتداد الوقت كاف للقضا مسئلة الخلف  
عش السبب فانه ينعقد البين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي صلى  
الله عليه وسلم فاما مكان الاصل وهو البر كما في وجوب الخلف وهو  
الكفاية على ان القدرة التي شرطنا لها متقدمة هي سلامة  
الالات والاسباب فقط ووجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها  
مقارنة للفعل اي وليس سلمنا ان امكان القدرة على الاداء  
غير كاف لوجوب القضا بل يشترط لوجوب القضا وجود القدرة  
على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تستر  
لوجوب المبادات متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط  
وهي حاصله هنا ولا تسترط القدرة التامة الحقيقية لانها  
مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول  
اذا لو كانت سابقة رهاذا يلزم تخلف المعلول عن العلة  
التامة او نقول القضا يثبت على نفس الوجوب لا على وجوب  
الاداء كما في قضا المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء  
هذه القدرة اي الممكنة لبقا الواجب اذا تمكن على الاداء  
يستغني عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضا



فلما اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط  
عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة  
ادني ما يمكن به على هذا السقف البنا . اعلم ان جعل الزاد  
والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة  
التي شرطنا متقدمة الى اخر والقدرة الميسرة ما يوجب  
اليسر على الادا كما انما في الزاد ويشترط بقاؤها لبقاء  
الواجب لئلا يتقلب من اليسر الى العسر فلا تجب الزكاة في  
هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك  
لانه نقد فان قبلما شرطتم بقاها لبقاء الواجب يجب  
ان يشترط بقا النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد  
هلاك بعضه في الباقي فوجه السؤال انكم شرطتم بقا القدرة  
الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء  
النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا تجب الزكاة في الباقي  
اذا هلك بعض النصاب فيجب بان النصاب ما شرط لليسر  
بل للممكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط  
لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقدار  
سواء بل يصير غنيا فيصير اهلا للاعسا لقوله صلى الله  
عليه وسلم لا صدقة الا على طرغني ولا حذله فقدرة  
الشرع في النصاب وكذا الكفارة وجبت لهذه القدرة

لدلالة

لدلالة التخيير لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام  
ايام وليس المراد العجز في العمل انما يبطل اذا الصوم فامرد العجز  
الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة  
للاذا كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة النافذة الحقيقية التي  
تقارن الفعل كما ذكرنا انما فالقدرة المشروطة في الكفارة  
قدرة كذلك اي مقارنته لاد الكفارة لاسابقة ولا احقة  
وذا دليل اليسر اي استلزام القدرة المقارنة دليل اليسر .  
فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقا القدرة في باب  
الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق  
فوجب الاعتاق ثم ان لم تبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما  
لم تنص بالاد اعلم ان القدرة المقارنة للاد الموجد وهو  
الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط  
بقاؤها الا ان المال هنا غير معين فلا يكون الاستهلاك  
تعديا فيكون كالهلاك . جواب السؤال مقداره وهو انه لما سوي  
بين الزكاة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة  
فينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا  
يسقط الزكاة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا  
يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكاة معين لان الواجب جزء  
من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال



علمه استدل ذلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة  
الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان  
يسر الله تعالى لنا املا لا يلزم من ذلك ان يثبت اليسر اخر على وجه يودي  
الى فوات المقصود ونظير انه شرط للحول لاداء الزكاة لاجل اليسر  
لا يلزم من ذلك ان يثبت اليسر اخر وعلق بقاء النصاب ابدافان  
اشتراط هذا اليسر يودي الى فوات اداء الزكاة فانه ان اضر اداء  
الزكاة خمس سنين ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شي وبها  
لا ينفك اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول  
والنما لا ينفك عسرا بل غاية ان لا يثبت اليسر اخر لانه اليسر للصواب  
فصل الما مور به نفعان مطلق ومقيد هذا الفصل هو اصل  
الشرعية قد تأسس عليه مباني الاصول والفروع فان طاعت  
هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعي في تنقيح هذه المباحث  
وتحقيقها المراد بالطلق غير الموقت كالكتفارات والنذور المطلقة  
والزكاة اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامرجا للفور وجا  
للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقربة وحيث عدمت يثبت  
التراخي لان الامر يدلى عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال  
والمراد بالتراخي عدم التقيد بالحال لا التقيد بالمستقبل  
حيث لو اراه في الحال يخرج عن العدم فالفرد يخرج الى القربة  
لا التراخي واما الموقت فاما ان يتصيق الوقت عن الواجب  
وهذا

119  
وهذا غير قاطع لانه تخليصه بالاطلاق لا يفرض القضاء من وجوب  
عليه الصلاة اخر الوقت واما ان يفرض الوقت الصلاة واما ان يساوي  
وج اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كعدم رمضان او لا يكون كقضاء  
رمضان وقسم اخر مشكك في ان يفرض او يساوي كالحج اما وقت الصلاة  
فهو ظرف للهوي وشرط للاداء الاول او يفوت بوقت الوقت لان  
الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلاة في  
الوقت اما الصلاة خارج الوقت فهو تسليم مثل الثابت بالامر  
وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس لافاضة  
الصلاة التباد الاضافة تدل على الاختصاص فطلقتا ينصرف  
الى الاختصاص الكامل الا ببيان قوله المال لا يزيد ينصرف الى الاختصاص  
بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة با دني  
ملازمة فحازر فالاعتناء من الكامل في مثل قولنا صلاة الفجر اما  
هذه بالتسوية فالامور التي ذكرناها من الاضافة الى اخرها  
كل واحد منها يجب قلته الطن بالتسوية لكن مجموعها يفيد القطع  
وتغيرها بتغير صحة فساد او كراهة وتعدد الوجوب فيجبه  
ولبيان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اي التقديم على  
شرط وجوب الاداء صحيح دون التقديم على السبب كالزكاة قبل  
الحول بحقه اي يحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت  
وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى في معنى انه رب الله تعالى



الحكام على امور ظاهرة تبسيرا كالمالك على السرا الى غير  
ذلك فتكون الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى هذه الامور فهذه  
الامور مؤثرة في الاحكام يجعل الله تعالى كالنار في الاحراق  
عند اهل السنة فان قيل الحكم قد يمتد فلا يؤثر فيه الحادث  
قلنا الاجاب قد يمتد وهو حكمه تعالى في الابد انه اذا بلغ رتبة  
يجب عليه ذواته وهو الحكم المصطلح الى الوجوب حادث  
فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله موه اي الوقت لما بين  
ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس  
الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقة  
الاجابات القديمة وموترتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي  
هذا الشيء الظاهر وموت الوقت سببها اي لنفس الوجوب  
بالنسبة اليها لم يلفظ الامر لمطالبة ما وجب بالاجاب المرتب  
لحكم على ذلك الشيء وموت الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا  
لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء الاول  
هو استعمال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريق الذمة  
عما تعلق بها فلا بد من سبق حق في دقته فاذا استمر شيئا  
ثبت المضي في الذمة وثبوت المضي في الذمة نفس الوجوب  
اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وانضاض  
القضاء واجب على المضي عليه والنايم والمريض والمسافر ولا اداء

عليهم

عليهم لعدم الخطاب ما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغوه  
وفي الاخيرين فلا يمتدح اطيان بالصوم في ايام ارضه ولا بد للقضا  
من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه الى  
سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وموت الوقت لما ذكرنا من عدم  
الخطاب لانه لا يمتد غير الوقت والخطاب يصلح للسببية والسببية  
مختصة فاما هذا اول الاجماع فيلزم من ثبوتها ثبوت  
الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب  
ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل  
وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب  
الاداء فلا يتيق فرق وللمرو من ادع الفرق بينهما وما ادق  
نظرم وما امتى حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت  
سببا لوجوب الصلاة كان معناه انه لما حضر وقت شريف  
كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة  
الله تعالى وهي الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب  
السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة  
فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبنى  
على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة المناسبة  
بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بغا سطر هذا الوجوب  
يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلاة



وهي النتيجة بآثارها والناسخ بما إذا كان السبب بذاته  
دائما إلى نفس الإيقاع لا إلى الحقيقة الحاصلة بالإيقاع فلزوم  
الإيقاع يكون نفس الوجوب فإذا تصور العقل لزوم الوقوع  
لابد له من إيقاع فلزوم إيقاع الإيقاع هو وجوب الأداء  
وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجود نفس الأداء كما في المريض  
والمسافر فإن لزوم وجود تلك الحالة إلى متى تقوم حاصل  
لان ذلك اللزوم باعتبار السبب داع إليه والحل وموكله  
صالح لهذا فلم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا  
لكن لا يجب إيقاعه مع انه يجب ان يكون واقعا وإذا وجد البيع  
بمن غير يقابله والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري  
المتبيع فلا بد ان يملك البائع ما لا يملك المشتري تحقيقا للمبادلة  
فهذا نفس الوجوب ثم لزوم ما المال الواجب فرع على الاول  
وهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب  
اذا كان بياني ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال  
ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل  
الوقت لانه ان كان الكل سببا لاجل ما ان يجب المصداق في الوقت  
او بعضه بعد فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب  
لانه ان كان الكل سببا فانه يتقضى كل الوقت لا يوجد السبب  
وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل  
فلا يكون

فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله لانه ان وجبت في الوقت تقدم  
على السبب وان لم تجب فيه تاخر الاداء عن الوقت فالبعث  
سبب ولا يتبعى الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر  
اجماعا ولا الاخر والامام في التقديم عليه فالحجة الذي اتصل  
به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان  
اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس تفسد وان كان ناقصا الوقت  
الاخير يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا تفسد  
لتحقق الملازمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقدا في  
كما وجب خلاف الفعل الاول لانه شئ في الوقت الكامل  
لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لانقصان فيه قطعاً وجب  
عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون موديا كما وجب  
لان النبي عن الصلاة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس  
يعبدونها في هذه الاوقات فالمبادلة في هذه الاوقات  
مساوية لعبادة الشمس فلما ورد النبي وعبادة الشمس انما هي  
بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الغروب الطلوع وقت كامل  
ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان تفسد العصر اشرع  
في هذه الحجة الصحيح ومدها الجان غرت قلنا لما كان الوقت متسعا  
جازله شغل كل الوقت فيبيع الفساد الذي يتصل فيه بالبناء البناء  
هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلاة في الوقت الكامل فالفساد



الذي اعترف في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقنية  
 على الصلاة متعذر لان هذا يشكل بالفحش يعني من شئ في الطريق ومدها  
 الي ان طلعت ينيخ ان لا تنفسد كما في العطر اذا شرب في الوقت الكامل  
 ومدها الي ان غرت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل  
 فالفساد المعترض في العمل جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفحش عفوا  
 يعني تلك العلة وهذا اشكال اصح في خاطري ولم اذكر لجوابا  
 في المتن فيخطئ بيالي بحجج جواب وموان في العصر لما كان له شغل  
 كل الوقت فلا بد ان يودي البعض في الوقت الكامل والبعض في  
 الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب  
 على الوقت الناقص فلا تنفسد واما في الفحش فان كل وقتة كاملة  
 فيجب اذا الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان ينفسد  
 على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يود فكل  
 الوقت سبب في حق القضا لان العدول عن الكل في الاذا كان  
 لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذي ذكرنا وموان بعض  
 الوقت سبب اناه في الاداء اما اذا لم يود في الوقت في حق  
 القضا كل الوقت سبب لان الدلائل التي على سببية كله لكن في  
 الادعاء على سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وموان  
 يلزم مع وموان يلزم مع التقدم على السبب او نأخذ الادعاء الوقت  
 وهذه الضرورة غير متحققة في القضا فوجب القضا بصفة الكمال

اي لا نقول

115  
 اي لا نقول انه اذا لم يود في الوقت انتقل السببية من اول الوقت  
 الى اخره فاستقرت السببية عليه في حق القضا حتى يجب عليه القضا  
 ناقصا في العصر فيجوز القضا في وقت الغروب بل نقول ان السبب  
 للقضا فيجب كاملا ثم وجوب الاذا ثبت اخر الوقت او هنا توجه  
 الخطاب حقيقة لانه الاذا يأم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت  
 لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شريعا والاخيرا  
 الي العبد لم يتعين بتعيينه وقتا اذ ليس له وضع الشرايع واما ما له  
 الارتفاع فعلا فيتعين فعلا كالحيار في الكفارات ومنه انه  
 لما كان الوقت فتنسأ شريع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين  
 النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا  
 الوقت هذا جواب اشكال وموان التعيين انما يجب لاشباع الوقت  
 فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت  
 حكما اصليا وموان وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب  
 على انه حال بما على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير  
 العباد واما القسم الثاني وموان يكون الوقت مساويا للواجب  
 ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وموان رمضان اي نهار رمضان  
 شرط اي نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤذي لانه قد عرف  
 فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعار بالوقت فانه الامساك  
 عن المفطر ان الثلاث من الصبح الي الغروب مع النية فالوقت داخل



في تعريف الصوم وسبب الوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر  
فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظاير كثير **فانه اذا كان**  
**التي خبره لانهم الموقول** فان الصلة تعلق الخبر وقد ذكر غير مرة  
انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان  
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه شاهد الشهر فالسهرود  
علة **وليسببه الصوم اليه وتكرره** ولصحة الادا فيه للمسافر  
مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع  
عند ابي يوسف رحمه الله ومحمد بن رمضان اذا انفك المسافر  
واجبا الى اخره لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير **اشارة**  
**الى الصوم المخصوص برمضان** في حق الجميع ولهذا يصح اذا  
منه **اي من المسافرين** لكنه يخص باللفظ وقد يجعل غير مشروها  
قلنا لما يخص لمصالح دينه ومصالح دينه وهو قضاء دينه اولى  
وانما لم يشرع للمسافر غيره ان ابي بالعمية ومضام يات اذ صام  
واجبا **اخر جواب عما قالوا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع**  
صوم رمضان لا غير فنقول لانهم ان المشروع في حق المسافرين  
هذا لا غير مطلقا بل ان ابي المسافرين بالعمية اما اذا عرض عليها  
فلا نسلم ذلك **ولان وجوب الادا ساقط عنه** فصار هذا الوقت  
في حقه كشعبان ففيه الدليل الاول **وهو قوله** فمضاج دينه وهو  
قضاء دينه اولى **ان شرع في النفل يقع عن رمضان** لانه اذا شرع  
في وجوب

115  
في وجوب اخر انما يقع عنه لمصالح دينه **فان قضا ما فات اولى**  
للمسافر من اذا رمضان **لانه ان مات قبل اذ ان عد سن**  
ابا اخر لي الله وعليه صوم القضا ولا يكون عليه صوم رمضان  
فاذا كان الوقوع عن وجوب لمصالح دينه ففيما اذا انفي النفل  
فمضاج دينه انما ياتي اذا رمضان لا النفل **وعلى الثاني** اي وعلى  
الدليل الثاني **وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان** يقع عن النفل  
فمن اراد اتيان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان  
**فان اطلق النية فالاصح** انه يقع عن رمضان اذا لم يجرى العزيمة  
وفي المريض اذا انوي واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة  
الحج فاذا اصام ظهر فوات شرط الرخصة وصار كالصحيح وفي المسافر  
قد تعلقت بدليل الحج وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا  
قوله ظهر فوات شرط الرخصة في هذا الكلام نظرا لان المريض هو  
المريض الذي يزداد بالصوم لا المريض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم  
انه اذا اصام ظهر فوات شرط الرخصة **وقال زفر رحمه الله** هذا  
ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر **وهي** انه لما صار  
الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل  
اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجبر الخاص فان  
منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهيبة كل الصاب  
من الفقير غير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عيب الناسك



الذي هو قربة لهذا • أي لصوم رمضان • ولا قربة بدون قصد  
 وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافع على ملكه • لأن منافع  
 صارت حق الله تعالى فيها • لا بد من التعيين لأن لا يصير صبرا  
 في صفة العبادة قلنا نعم لكن الإطلاق في المتعين تعيين •  
 هذا قول عوجب العدة أي تسليم دليل العقل مع بقا الحلال على  
 ما يأتي أن شاء الله تعالى فحاصله ما نسلم أن التعيين واجب  
 لكننا نقول الإطلاق في المتعين تعيين فانه إذا كان في الدار زيد  
 وحده فقال أخيا انسان فالمراد به زيد • ولا يصير الخطأ في الوصف  
 بأن نوي النفل أو واجبا آخر وهو صحيح مقيم • لأن الوصف  
 لما لم يكن مشروعا يبطل فيه الإطلاق وهو تعيين وقال الشافعي  
 رحمه الله لما وجب التعيين وجب من أوله إلى آخره لأن كل جزء  
 ينتقل إلى النية فإذا عرفت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل  
 لعدم التجزي أي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه إذا فسد  
 الجزء الأول من الصوم شاع وفسد الكل • فالنية المعترضة لا  
 تقبل التفتيم قلنا لما صحح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل  
 فلا يصح بالمنفصلة على البعض أو في جواب عن قوله أن النية المعترضة  
 لا تقبل التفتيم وأعلم أولا أن الاستناد وهو أن يثبت الحكم في الزمان  
 المتأخر ويرجع القدر إلى حكم بشيئته في الزمان المتقدم كلفظة  
 فانه يملكه الغاصب بأداء الضمان مستندا إلى وقت الغصب حتى إذا

إذا استوله الغاصب المعصومة فهلكت فادعي الضمان يثبت النسب  
 من الغاصب فالمنافع رحمه الله بقولنا إذا عترض النية في النهار  
 لا يمكن تقدمه إلى الخبز بطريق الاستناد لأن الاستناد إنما يكون  
 في الأمور النابتة شرعا كالملك ونحوه وأما في الأمور الحسنية  
 والعقلية فلا يمكن الاستناد وهو هنا صحة الصوم متعلقة  
 متعلقة بحقيقة النية وهي أمر وجداني فإذا كان حاصلا  
 في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت لا يجري بهما لا تستند  
 إذا عترضت بعد الزوال وكما في صوم القضا فإذا لم تستند بق  
 البعض لا بنية فحبيب بآنا لا نقول أن النية المعترضة تثبت في الزمان  
 المتقدم بطريق الاستناد بل نقول أن النية المعترضة في الزمان  
 المتحققة تقديرا فان الأصل هو معارضة العمل بالنية فإذا  
 نوي في أول الليل جعلها السبع معارضة العمل تقديرا فكذا  
 هنا وأيضا إذا كان الأكثر مقروفا بالنية ولما أكره حكم الكل  
 يكون الكل مقادرا بالنية تقديرا فكذا قال وتكون تقديرية  
 لاستندة والطاعة قاصرة في أقوال النهار فيكفيها النية  
 التقديرية فلا نقول أن الجزء الأول من الصوم إذا خلى عن  
 النية فسد وبشيء ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض  
 النية بل نقول أن الجزء الأول لم يفسد بل حاله موقوف فانه  
 وحده النية في الأكثر علم أن النية التقديرية كانت موجودة



في الاول رتبة التقديرية كافية في الجزء الاول لمقصود العبادة  
فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن موجودة  
في الاول على انا نرجح بالكثرة لانه الاكثر حكم الكل وهذا الترجيح  
الذي بالذات اوتي من ترجحه بالوقف على ما ياتي في الترجيح  
اعلم ان ترجيح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم  
توجد فيه بالكثرة والسافح يرجح بوصف العبادة فان العبادة  
لا تقع بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى  
البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح  
بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة  
وترجيحا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزا وترجيحه بالوصف غير  
الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان  
محافظة وقت العج متعذرة جدا فالقديم الذي لا يمتثل عليه  
المناهي كما لا نقول قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم  
الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم في  
الضرورة وانها الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا  
نسيت النية في الدليل اقام او اعني عليه ولان صيانة الوقت  
لا ريب له اصلا واجبة حتى ان الادامع النقصان افضل من  
النقصان بدونه وبهذا الوجه لا كفارة وبروي هذا عن ابي  
حنيفة اعلم انه اقام الدليل على صحة الصوم المنوي بما

اولها قوله لما صح ضرورة بالنية المنفصلة وثانيها قوله  
ولان صيانة الوقت متعذرة والدليل الثاني مستعربان الصوم  
المنوي بما اذا لما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا  
الدليل لا تجب الكفارة اذا افسد لانه اذا قصر وفيه شبهة  
عدم الصوم ومن حكمه اي ومن حكم هذا القسم وهو ان يكون  
الوقت معينا بالمؤدي ان الصوم مقدر بكل اليوم ولا يقدر  
النفل ببعضه اي ببعض النهار خلا للشافعي فان عندنا اذا  
نوي النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد  
الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور  
في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صار  
عن وجبا خرج عنه لان تعيينه يوثق في حقه ومو النفل لا  
في حق الشافعي فان الوقت صار متعينا بتعيني الناذر فتعينه  
يوثق في حقه ومو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين  
للمنذور بتعيينه لكن لا يوثق في حق الشافعي اي ان نوي وجبا  
اخر لا يقع عنه واما القسم الثالث فالوقت معيار لاسباب  
كال كفارات والنذر المطلق والقضا وحكمه انه لما لم يكن الوقت  
متعينا لم يكن الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التثبيت  
اي من النية في الدليل بخلاف صوم رمضان والنذر المقيى فان  
الوقت متعين فيلزم النية الحاصلة في الاكثر وتكون النية



التقديرية خاصة في اول المنار بنا على تعيين الوقت فان تعين  
 الوقت يجب كونه صائجا وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية  
 الحقيقية في اول المنار. واما النفل فهو المشروع الاصل في غير  
 رمضان كالوضوء في رمضان فيكفي النية في الاكثر كما في القسم  
 الرابع وهو الحج فيشبهه الطرف لان افعاله لا تستغرق اوقا عند  
 ويشبهه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الحج واحد ولان وقته  
 العمر فيكون ظروفا حتى ان اتي به بعد العام يكون اذ بالاتفاق  
 لكن عند ابي يوسف يجب معيقا لا يجوز تأخير عن العام الاول  
 وهو لا يسع الاجا واحد فيشبهه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يؤخر  
 قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق بوجوب الفوت  
 ام لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر لا يوجب الفوت اتفاقا  
 بيننا فنسلكه للحج مبتدأة فقال محمد رحمهم الله لما كان الاتيان  
 به في العمرة اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضا الصلوة والصوم  
 وغيرها وقال ابو يوسف لما وجب لا يسعه ان يؤخره لان الحياة  
 الي القابل مشكوكه حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام  
 مقام الاول بخلاف قضا الصلاة والصوم فان الحيوة الي  
 اليوم التالي غالبه فاستوت الايام كلها فان قيل لما  
 تعين العام الاول ينبغي الا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا  
 احتياط اختيارا عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط

لا في ان

لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم اي لما كان الحج فرضا العام  
 كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياط السبيل  
 بنوت ويظهر ان هذا التعيين في الاثم فقط اذ ان اخرج العام  
 الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان انما لكون لا يظهر ان التعيين  
 في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك  
 الوقفة فلم يوجبها لاسلام بل يوفي النفل واذا كان هذا الوقت  
 يشبهه المعيار لكنه ليس بمعيار كما قلنا ولان افعاله غير  
 مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدرة بالوقت فان  
 المعيار ما يقدر الشيء به كالمكيار ونحوه فان تطوع هذا  
 جوابا ذاتي قوله واذا كان الوقت وعليه حجة الاسلام  
 يعي وعند الشافعي رحمه الله عن الفوت اشفاقا عليه فان هذا اي  
 التطوع وعليه حجة الاسلام من التسفد فيحج عليه اي اذا فوي  
 التطوع يحج عن نية التطوع فبطلت نية فبقية النية المطلقة  
 وهي كالفية على انه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن احرم عنه  
 احتياجه ومو معي عليه قلنا الحج يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه  
 اما الاطلاق فغير دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل  
 وعليه حجة الاسلام والاحكام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم  
 عنه احتياجه بل بشرط عندنا كالوفاء فيصح بفعله غير بدلالة الامر  
 فان عقد الدقاقة دليل الامر بالمعاونة ففصل هذا الفصل



في ان الكفار هل يحاطبون بالسرايع أم لا وهو غير مذكور في  
اصول في الاسلام ولما كان مما نقلته هي اصول الامام  
شمس الامة ذكر الامام الترخي لاختلاف ان الكفار يحاطبون  
بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المولادة  
في الاخرة بقوله تعالى ما سلكتكم في سقر الآية اعلم ان الكفار  
يحاطبون بها في حق المولادة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله  
ما سلكتكم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين  
انا في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن  
ومؤقوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من  
مشايخنا لانه لو لم يجب لا يواخذون على تركها ولان الكفر  
لا يصلح تخفيفا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جوازا  
وهو ان العبادات لما لم يكن معتد بها مع الكفر لا يكون في وجوب  
الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط  
الايمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ  
ديارنا يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين لقوله صلى الله عليه  
وسلم ادعهم الي شهادة ان لا اله الا الله فان اجابوك فاعلمهم  
ان الله فرض عليهم خمس صلوات في الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات  
للمسلمين مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض  
اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط

فظاهر

117  
فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل  
على عدم الفرضية على ما مر في فهم مفهوم المخالفة ولان الامر  
بالعبادة لنيل الثواب والكاف ليس أهلا له وليس في سقوط العبادة  
عنه تخفيف بل تعليل نظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب  
الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكرنا في الامام  
شمس الامة ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين  
استدلوا من مسايلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين السافعي  
فاستدل البعض بان المراد اذا اسلم لا بد منه قضا صلوات الردة  
خلافا للسافعي رحمه الله فذكر على ان المراد غير مخاطب بالصلوة  
عندنا وعند السافعي في طبعها والبعض بانه اذا صلى في اول  
الوقت ثم ادته ثم اسلم الوقت باق فعليه الاداء خلافا له  
بأن على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بعباده  
اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فيبطل  
ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعند الخطاب  
باق فلا يبطل الاداء والبعض وعقوه على ان السرايع ليست من  
الايمان عندنا خلافا له ومن يحاطبون بالايمان فقط فلا  
يحاطبون بالسرايع عندنا لانها غير داخلية في الايمان ويحاطبون  
عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج على ضعف  
الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عند انقضاء



ان ينتهوا بغيرهم ما قد سلف فسقوط القضا عندنا لا يدل  
على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط  
عنه بقوله تعالى ان ينتهوا الا فيه واستدل على ضعف الاستدلال  
الثاني بقوله ولان المؤدي انما يبطل بقوله تعالى ومن يكفر  
بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لاحالة  
اي فاذا احبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعاً واجبة  
على ضعف التفرع المذكور بقوله ولا نهم مخاطبون في العقوبات  
والمعاملة عندنا مع انما ليست من الايمان فقوله انهم مخاطبون  
بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطال الاستدلال المذكور قال  
والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد  
ثم اسلم لا يجب عليه فعله ان الردة تبطل وجوب آداء العبادات  
فصل في النهي ما عن المحسنيات كالزنا وشرب الخمر المذموم  
بالمحسنيات ما لها وجود حسي فقط والمذموم بالشرعية ما لها وجود  
شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجوداً حسياً وان الاجاب  
والقبول موجودان حساً ومع هذا الوجود المعنوي له وجود شرعي  
فان الشرع يحكم بان الاجاب والقبول الموجودان حسياً يرتبطان  
ارتباطاً حاكياً فيحصل بغير شرعي يكون ملك المسترحي اثره فذلك  
المعنى هو البيع في اذا وجد الاجاب والقبول في غير المحل لا يعتبر  
الشرع بيعاً واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع فلا ترتب

الملك

111  
الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقاً  
الابدليل ان النهي يقتضي عدم قبوله كان وصفاً كما لا قول لان  
كان حجاباً وكقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وانما عن  
الشرعيات كالصوم والبيع فعند السلف هو كما لا اول وعندنا  
يقتضي القبح لغيره فيصح ويشترع باصله الابدليل ان النهي للمقبح  
لعينه ثم ان القبح لعينه بط لا اتفاق اعلم ان النهي يقتضي القبح  
وانما اختلفنا لفظ الاقتضا لما ذكرنا ان الله تعالى انما ينهي عن  
التي لا يجب لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن المحسنيات  
بقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عيباً النهي عند قبحها  
لا غير فقتضي النهي عنه اما القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه  
فالقبح ببعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل  
ان يكون قبيحاً لعينه لا يصرح عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي  
عنه لغيره مخفياً يكون قبيحاً لغيره ثم ذلك الغير ان كان  
وصفاً فحكمه حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان  
القسم الاول احكام لعينه وهذا احكام لغيره وان كان محجوراً لا يلحق  
بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن كل الدليل  
على ان النهي عن القربان للمحجور وهو الاخي في ان قربها ووجد  
العلو فيثبت النسب اتفاقاً وان كان النهي عن الشرعيات فعند  
السلف هو كما لا قول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على



ان النهي للفتح لغية وعندنا يقتضي القبح لغية والصحة والسورة  
باصلا الا اذا دل الدليل على ان النهي للفتح لغية ثم كلما هو قبح لعينه  
باطل اتفاقا وانما اوردنا الشرعيات نظير من الصوم والبيع ليعلم  
انه لا فرق عندنا وعند الشافعي رحمه الله بين العبادات والمعاملات  
ويمكن القول لا صحة لها اي للشرعيات. شرعا الا وان تكون مشروطة  
ولا تكون مشروعة مع هي الشرع عنه اذا في درجات للشرعية  
الامثلة وقد اتفقت لان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية  
اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما ان النهي  
عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عند وفائده  
ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغية والصحة  
باصله فلا يبطل التصرف واما بينهما انه اذا وجد القرينة على ان  
النهي بسبب القبح لغية ويكون ذلك العيب صفا فانه بطل عند  
الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسبه فاسدا  
وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وسيجي هذا الخلاف في هذا  
الفصل والدليل المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في  
الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي يجب  
كون النهي عنه ممكنا فينبغي بالامتناع عنه ويعاقب بفعله  
فالنهي عن المستحيل غيب هذا هو الدليل المشهور لا محابنا  
على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم

ان المكان

ان امكان النهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون  
ممكنا بالمعنى الشرعي واجبت عن هذا بقولي. فامكانه املا بحسب  
المعنى الشرعي واللغوي والتعريف باطل لان المعنى اللغوي لا يجب  
المفسدة التي هي لاجلها حتى لو جيل المفسدة يكون النهي عن المستات  
ولا نزاع فيه فتعالي الاول. تحقيقه اخذ اذا هي عن بيع درهم  
بدرهمي فنهنا امران اخدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي  
الذي ذكرناه وهو قوله بعت واستريت وهذا امر حيي والثاني  
هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي  
فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحيات وحيث  
ان كان المفسدة التي هي لاجلها في نفس هذا القول من حيث  
هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم  
لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم  
بدرهمي وان كان المفسدة في غير هذا القول الحي لا يكون هذا  
القول قبحا لعينه كقوله تعالي ولا تقربوا حتى يطهرن وان  
كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي  
فلا يكون النهي للمبيع لذاته اطلاقه لان ذلك ينافي امكان  
وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع  
له لغو وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب  
الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن



التقى الحق فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف  
 يقع النهي عنه قلنا الشارع قد وضع لانسا البيع بمعنى انه كلما  
 وجد هذا اللفظ من الاهد مضافا الى المحل يوجد انسا البيع  
 الشرعي قطعاً فالقدر كاصلة على انسا المعنى الشرعي بان  
 يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان  
 المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه لانه ان تكلم به  
 ما هو النهي عنه ولم ينسأ فاذا تكلم بنبأ المعنى الموضوع  
 له ولم ينسأ الشرعي وظهور الطلاق في حالة الحيض ولان  
 النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد حكم كالمك  
 مثلا فنقول بصحة لا باباحتها والقبح مقتضى النهي فلا يثبت  
 على وجه يبطل النهي قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور  
 به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبل خلافا للاشتر  
 وهذا معنى الاقتصار فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل القبح  
 وهو النهي فاذا كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكونه باطلا  
 اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث فثبت على  
 الوجه الذي دعينا ومعه القبح لعم والبعض سلموا ذلك في المعاملات  
 لما قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المقصود  
 اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على  
 التفصيل الذي ياتي اما في العبادات فذهب به ان النهي يقتضي

البطلان

البطلان مطلقا وان كان التدبير قد لا على ان النهي يسبب القبح في  
 المجاور كالصلوة في الارض المقصود فانها باطلة عنده فاما  
 عندنا وعند الشافعي صححناه لكن بحاشية الكراهة لانه  
 لم يأت بالما مורה لان النهي عنه لم يورده قلنا كل موسى ياتي  
 به فانه لم يورده بل مطلق العقل ما مורה لكنه يخرج عن  
 العدة باتيانها بعين الاستماله على المامور به فيجوز اشتماله  
 على المامور به ذاتا والنهي عنه عموما والمشرع عان تحتل هذا  
 الوصف اجماعا كالحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما  
 قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون  
 مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالذات او مامورا به بالعرض  
 ومنهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض  
 وبالعكس ما الاقل في حال الله اما بحسب عينه فيوجب ان يكون  
 حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدين واما بحسب خبره  
 فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعاً للتسلسل فيكون  
 باطلا فلا يتحقق الكل فعلم ان القبح المعنى في نفسه يمكن ان  
 قبيحا الجزء واحد اما الحسن المعنى في نفسه فلا يتصور الاوان  
 يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيئا من اجزائه قبيحا لعينه  
 واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن المعنى في  
 نفسه فلا ياتي بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن

منه



لغني فلا يتبادر به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن  
 لا يتبادر به المأمور به أمرا مطلقا واما الرابع وهو العكس  
 فيكون باطلا لا يتبادر به المأمور به فيجب القسم الثالث  
 وهو الذي ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترتم نوعا من  
 الحكم لانظيره في الشروعات فيكون نصيب الشرع بالري فنفق  
 في جوابه والمنشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا  
 لعينه فبها الغيرة وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته  
 منتهيا عنه لغرض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا  
 باصله لا بوصفه او مجاوره والحل واحد **فعل هذا الاصل**  
 وهو ان الذي عن الشروعات يقتضي القبح لعينه عند الا  
 بدليل ان الذي للقبح لغرض وعندنا يقتضي القبح لغرض والصحة  
 والمنشروعات باصله لا بدليل ان الذي للقبح لعينه **ان لم يدل**  
**الدليل** اي على ان الذي للقبح لعينه او لغرض يبطل عنده وهو  
 باصله عندنا وان دل على ان الذي لغرض فذلك الغير ان كان  
 وصفا له يبطل عنده ونفسه عندنا اي يصح باصله لا بوصفه  
 او الصحة تتبع الادكان والشرائط فيحس بعينه ويصح لغرض  
 بلا ترجيح القارض على الاصل وعند الباطل والفاقد سواء  
 هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت حكمه وهو بناء على الخلاف  
 الاول لانه لما كان الاصل في الذي عنه البطلان عنه يجب

ان يجري

ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة تقتضي على  
 ما اذا دل الدليل على ان الذي للقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما  
 اذا دل الدليل على ان الذي للقبح الوصف اللازم فلا ضرورة  
 في ان لا يجري الذي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يجب  
 بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان  
 الاصل في الذي عندنا اذا كان تصرفا شرعيا يجب وجوده وصحته  
 شرعا فيجوز على اصله الا عند الضرورة وهي مخصصة فيما اذا  
 دل الدليل على ان القبح لعينه او لغرض اما اذا دل الدليل على  
 ان الذي للقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة  
 الاجزاء والشروط كما فيه لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء  
 اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي فاذا لم تكن الضرورة  
 قائمة هنا يجري الذي على اصله وهو ان يكون الذي عندنا موجودا  
 شرعا اي صحيحا **وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالبحر**  
**وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي**  
**شميه فاسدا لكن يصح النذرية** اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد  
**يصح النذرية** لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرنا بل فعلا  
**وهو الاعراض عن ضياء فتا الله تعالى واما في ذكره والتلفظ به**  
**فلا معصية فيصح النذرية لان النذر ذكره لا فعله** فلا يلزم  
 بالشرع لان الشرع فعل ومن معصية واما الصلاة في الاوقات



المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وموسبتها وظرفها فوجب  
 نقصا فلا يتادي بدالكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن  
 بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلاة وظرف  
 لها فمن حيث انه سبب تجب الملازمة بينهما فاذا وجبت كاملا  
 لا تتادي بالنقص كما في الفجر وقصا الصلوة في الاوقات المنهية  
 وان وجبت ناقصة تتادي ناقصة كما في آذان العصر ومن حيث انه  
 ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوضوء  
 فلا يوجب فسادا بل يوجب نقصان بخلاف الصوم فان الوقت  
 معياره فالصوم عبادة مغيرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده  
 يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى  
 لو شرع في الصلاة في الاوقات المنهية يجب اتمامها ولو افسد  
 يجب عليه قضائها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب  
 اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء وان كان مجاورا  
يقتضي كراهية عندنا لما مر ان على مذهب ابي الحسب البصري  
 النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا  
 على ان النهي يقتضي امر مجاور كالصلاة في الارض المفضوعة والبيع  
 وقت النداء او رعت هنا ما ليس احدهما للعبادات والاخذ  
 للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجريده يبطل  
 كالمضاميين والملاقيح فان الركن معدوم فدل الدليل على انه محال  
 على

١٥٥  
 عن النسخ فيكون قبحا لعينه قوله فيكون قبحا لعينه تعقيب  
 لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لا نهما لآزم  
 الملاقيح جمع ملقوطة وهي ما في البطن من الجناس والمضاميين جمع  
 مضمون وهو ما في اصلاخ الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع  
 المضاميين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما  
 لا يمكن وجود البيع فلا يزد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المبيع  
 حيث فيكون النهي محال على النسخ فان النسخ لانعدام الصحة والشرعية  
 والجامع ان الحرمة تثبت لكل منهما الا ان الحرمة في النسخ لعدم بقاء  
 المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا  
 الفصل المتفرقة بين الجزء والوصف والمجاورة وكل واحد من هذه  
 الاثلة اما ان يصدق على ذلك النهي عندنا ولم يصدق في الجزء اما  
 صادق على الكل وهو ما يصدق على البيع ويتوقف تصور ذلك  
 الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة فاما غير صادق كان كانت  
 الصلاة للصلاة والايجاب في القبول والمبيع في البيع واما  
 الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على  
 الملذوم وهو الجهاد اعلا كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض  
 عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما  
 يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس  
 ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصودا صلي فجري مجري آلات



الصناعة كالقدوم وقاما المحجا ورفق الشيء الذي يصحبه ويشاركه  
في الجدة ومعاما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال  
عن الشيء الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدوفا البيع وانما على  
العكس اذا جري البيع في حالة البيع وقاما غير صادق كقطع الطريق  
لا يصدق على السفر بل السفر موثقا الى القطع فالقطع يوجد بدون  
سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر الى قطع الطريق  
وانما على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع  
او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى  
تطبيق هذه الامور على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه  
فصل حال غنى العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا  
في العقد كان لا ينعقد ثم موخا عن العوض لان الدرهم  
لا يخلع عوضا لامثاله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول  
عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو  
فرع على المرئى عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو  
مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة  
فاصل المبادلة كالحاصل لا وصفها وهو كونها تامة قاما البيع  
بالشرط فلما لم يربوا لان الشرط هو زائد وقاما البيع بالحر فاف  
الحال <sup>طالع</sup> مستقوم فعملها غنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن  
غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة  
ولان

ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة  
التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين وقاما صوم  
الايام المهنية فلما ذكرنا ان الوصف وقت كالوصف ولا نه اعراض  
عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وقاما الصلاة في الاصل المقتضى  
فان سفلا مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل لما يلزم من المصلي فان  
كل جسم ممكن فوقع بين سفلا مكان الغير وبين الصلاة ملازمة  
اتفاقية بخلاف البيوع الفاسدة فانها اوجب تلك الفاسد  
فتكون فبيحة بوصفها قاما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد  
وقع بينه وبين الاشتغال عن الشيء ملازمة اتفاقية وكذا النكاح  
بغير شهوة ولانه منيع بقوله عليه السلام لانكاح الابنه هو  
ليكون باطلا لانه منيع لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو  
ان لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد واجاب  
بقوله وقاما النسب وسقوط الحد فله شبهة ولانه غلط على  
قوله لانه منيع ولانه وضع للحد فلا يفصل عنه والبيع وضع  
للملك والحد تابع له لانه قد شرع في موضع الحرمة وفيما لا يمتثل  
للحد اصله كامة المحوئية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي  
فان نسيه وجبه لبطا لانه لا خلاف ان النهي يوجب الحرمة والنكاح  
عقد موضوع للحد فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحد يكون باطلا  
بخلاف البيع لان وصفه للملك لا للحد بل لئلا يفسد في موضع



الحُرَّة كالامة الجُرْمِيَّة وَفِيهَا لا يَحْتَمِلُ الْخُلْدُ كَالْعَبْدِ لَعْنِهِ فَاذَا هـ  
 انْفَصَلَ عَنْهُ الْخُلْدُ لا يَبْطُلُ الْبَيْعُ فَاِنْ قِيلَ الْمَرْءُ عَنِ الْحُسَيَّاتِ وَالْفَيْحِ  
 لَعْنِهِ لا يَفِيدُ حُكْمًا شَرْعِيًّا اِجْمَاعًا فَلَا يَنْبَغُ حُرْمَةُ الْمَصَاهِرِ بِالزَّنا  
 وَالْمَلِكِ بِالْعَصْبِ وَاسْتِثْلَا الْكُفَّارِ وَالرَّحْمَةِ بِسَفَرِ الْعَصِيَّةِ فَاِنْ  
 الْعَصِيَّةُ لَا تَوْجِبُ النِّهْيَةَ • ثُمَّ وَرَدَ عَلَيَّ هَذَا اسْتَحْالَ وَمَوَاتَانِ لَا تَسْلَمُ  
 اِنَّهَ اِذَا وَرَدَ الْمَرْءُ عَنِ الْحُسَيَّاتِ لَا يَفِيدُ حُكْمًا شَرْعِيًّا فَاِنْ الطَّلَاقُ  
 فِي الْحَيْضِ يَفِيدُ حُكْمًا شَرْعِيًّا وَالظَّهَارُ يَفِيدُ حُكْمًا شَرْعِيًّا وَمِنْ الْكُفَّارَةِ  
 فَاجَابَ بِقَوْلِهِ • وَلَا يُلْزَمُ اِنْ الطَّلَاقُ فِي الْحَيْضِ يَوْجِبُ حُكْمًا شَرْعِيًّا  
 لِانْهَ قَبِيحٌ لَعْنُهُ وَلَا الظَّهَارُ لِانْ الْكَلَامُ فِي حُكْمٍ مَطْلُوبٍ عَنْ سَبَبٍ  
 لَا فِي حُكْمٍ زَاهِرٍ فَاِنْ هَذَا يَفِيدُ حُرْمَةَ سَبَبِهِ فَحَاصِلُ الْجَوَابِ فِي  
 الطَّلَاقِ اِنْ يَحْتَسُنُ فِي الْمَرْءِ عَنِ الْحُسَيَّاتِ اِذَا لَمْ يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى اَنْهَ  
 لَقِيَ الْمَجَاوِرُ فِي الطَّلَاقِ قَدْرُ الدَّلِيلِ وَاَمَّا فِي الظَّهَارِ فَجَنَحْنَا  
 فِي اِنْ الْمَرْءُ عِنْدَ لَا يَفِيدُ حُكْمًا شَرْعِيًّا مَوْجِبًا مَطْلُوبٍ عَنْ السَّبَبِ  
 وَالظَّهَارِ حُكْمًا لَا يَفِيدُ حُكْمًا شَرْعِيًّا كَذَلِكَ بَلَاغًا حُكْمًا شَرْعِيًّا مَوْ  
 زَاهِرًا قُلْنَا الزَّنا لَا يَوْجِبُ ذَلِكَ بِنَفْسِهِ بَلْ لَئِنْ سَبَبَ الْوَلَدَ وَهُوَ  
 الْاَصْلُ فِي اِيْجَابِ الْحُرْمَةِ ثُمَّ تَعَدَّى مِنْهُ الْحُرْمَةُ اِلَى الْاَطْرَافِ وَالْاَسْبَابِ  
 كَالْوُطِيِّ تَقْرِيرُهُ اِنْ الزَّنا بِنَفْسِهِ لَا يَوْجِبُ حُرْمَةَ الْمَصَاهِرِ حَتَّى  
 يَرُدَّ اِلَا سَكَالَ بَلْ لَئِنْ الْوَلَدُ يَوْجِبُ الْحُرْمَةَ لِانْ اِلِسْتِمَاعَ بِالْحُرْمَةِ  
 لَا يَجُوزُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى قَدْ اَتَيْتُكَ بِذَلِكَ فَادْلِكَ فَادْلِكَ هُمُ الْعَادُونَ

ثم سمي

لَمْ يَتَعَدَّى مِنْهُ الْحُرْمَةُ اِلَى اطْرَافِهِ اِيْ ذُرْوَعِهِ وَاصْوُلُهُ كَامِهَاتِ النِّسَاءِ  
 وَتَعَدَّى نَيْضًا اِلَى الْاَسْبَابِ اِيْ الْوَلَدَ مَوْجِبًا حُرْمَةَ امِهَاتِ النِّسَاءِ فَاقِيمُ  
 مَا هُوَ سَبَبُ الْوَلَدِ وَمَوْطِئُ مَقَامِ الْوَلَدِ فِي اِيْجَابِ حُرْمَتِهِنَّ كَمَا اَقِيمَ لِسَفَرِ  
 مَقَامِ الْمُسْتَقَةِ فِي اَثْبَاتِ الرَّحْمَةِ وَسَبَبُ الْوَلَدِ هُوَ الْوُطِيُّ وَوَدَّاعِيهِ  
 فَجَعَلْنَاهَا مَوْجِبَةً لِحُرْمَةِ الْمَصَاهِرِ لِاِذَا قَابَلَ تَبَعِيَّةَ الْوَلَدِ وَمَا يَحْتَمِلُ  
 بِلِخْلِيفَةِ يَعْتَبَرُ فِي عَمَلِهِ صِفَةُ الْاَصْلِ وَالْاَصْلُ هُوَ الْوَلَدُ لَا يَوْصَفُ  
 بِالْحُرْمَةِ • اِيْ مَا يَحْتَمِلُ الْوُطِيُّ مَوْجِبًا حُرْمَةَ كَوْنِهِ خَلْفًا عَنِ الْوَلَدِ لَا يَعْتَبَرُ  
 حُرْمَتُهُ لِانْ الْمُتَعَبِّرُ فِي الْخَلْفِ صِفَاتِ الْاَصْلِ لَا صِفَاتِ الْخَلْفِ كَالْتَرَابِ  
 لِلْمَجْعَلِ خَلْفًا عَنِ الْمَاءِ لَا يَعْتَبَرُ صِفَاتِ التُّرَابِ بَلْ يَعْتَبَرُ صِفَاتِ الْمَاءِ مِنْ  
 الظُّهُورِ وَنَحْوِهَا فَهِيَ لَا تَعْتَبَرُ صِفَاتِ الْوُطِيِّ وَمَوْطِئُ الْحُرْمَةِ الْمَقْبُولِ  
 الْوَلَدَ وَمَوْطِئُ يَوْصَفُ بِالْحُرْمَةِ • وَالْمَلِكُ بِالْعَصْبِ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ مِنْ قَبْلِ لَا يَنْبَغُ  
 مَقْصُودًا بَلْ شَرْطُ الْحُكْمِ شَرْعِيٍّ وَمَوْضِعُ الضَّمَانِ لِيَلِجَّ مَجْمَعُ الْبَدَلِ وَالْمَبْدَلِ  
 مِنْهُ فِي مَلِكٍ شَخْصٍ وَاحِدٍ • هَذَا جَوَابُ مَا قَالَ لَا يَنْبَغُ الْمَلِكُ بِالْعَصْبِ  
 وَتَقْرِيرُهُ اِنْ الْعَصْبُ لَا يَفِيدُ مَلِكًا مَقْصُودًا بَلْ اِنَّمَا يَنْبَغُ الْمَلِكُ  
 فِي الْمُعْضُوبِ بِنَاغِي اِنْ الضَّمَانُ صَارَ مَلِكًا الْمُعْضُوبُ مِنْهُ فَلَوْ لَمْ يَخْرُجْ  
 الْمُعْضُوبُ عَنْ مَلِكِيَّتِهِ وَلَمْ يَدْخُلْ فِي مَلِكِ الْخَاصِّ لَجَمْعِ الْبَدَلِ وَالْمَبْدَلِ  
 مِنْهُ فِي مَلِكٍ شَخْصٍ وَاحِدٍ وَهَذَا لَا يَجُوزُ ثُمَّ وَرَدَ عَلَيَّ هَذَا اسْتَحْالَ  
 وَمَتَانِ قِيَالِ لَانْ اِنْ اِجْمَاعَ الْبَدَلِ وَالْمَبْدَلِ مِنْهُ فِي مَلِكٍ شَخْصٍ  
 وَاحِدٍ لَا يَجُوزُ فَاِنْ مَتَانِ الْمَدْبَرِ يَصِيرُ مَلِكًا الْمُعْضُوبُ مِنْهُ مَعَ اِنْ الْمَدْبَرِ



لا يستل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج من  
ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة  
 لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المقتضوب منه اذ لو لم  
 يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب  
 اذ لو دخل لبطل حق المدبر ومواسحات الحربة ثم اجاب بجواب  
 اخر وهو قوله او مولى مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان  
 المدبر في مقابلة اذا لم يملك اليد فلما يرد الاستكال المذكور  
 ثم اجاب عن استيلا الكفار بقوله واما الاستيلا فاعا ني عنه  
لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في راعهم اوهي ثابتة مادام  
 محررا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الاخرة فلا  
 حين يكون انما مواخذ اجه واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر  
 المعصية قبيح لمجاورته على ما بيناه من قبل فصل اختلاف ما في  
ان الامر والنهي هل هما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت  
 للمقتضوب بالامر مجرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي مجرم وان لم  
 يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا  
 امر بالشيء فعند ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد  
 يكون حراما وان لم يفوت يكون فعله مكروما واذا نهى عن الشيء  
 فعند ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يثبت واجبا  
 وان لم يفوت ففعله يكون سنة مؤكدة فالاصل انه ان وجد شرابه

الشافعي

التناقض بين الضدين فوجب احدهما بوجوب حرمة الاخر وحرمة  
 لآخرهما بوجوب وجود الاخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الامن  
حيث يفوت المقصود فيكون هذا التقدير مقتضى الامر والنهي واذا لم  
 يفوت المقصود لم يمتد بكماله وكونه سنة سالحة لظاهر الامر  
 والنهي فان مشايخنا الذين عند توجب كراهته ومشايعته المأمور  
 به توجب للذب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى ولا تجعل لهن ان  
يكنن ومنه في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالترتيب يقتضي  
 حرمة التزويج ومنه قوله تعالى ولا تنكحوا عقد النكاح يقتضي  
 الاثر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التناخل في العقد بخلاف  
 القوم فان المقصود كونه سنة مؤكدة والمأمور بالقيام في الصلاة  
 اذا قعد ثم قال لا يبطل كونه لا يكره والمجزم لما نهي عن لبس المخيط  
 كان لبسا لازما قالوا السنة والسيور على الخس لا يفسد عند  
 ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الظاهر يكون  
 وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا للخس في عمل هو فرض والتطهير  
 عن الخباسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا وهذه  
 المسائل تفريعات على ما ذكر من الاحتل وبعد معرفة الاصل احكام  
 الاصل تكون معرفة هذه الفروع سهلة انه المستعمل لكل عسير  
 الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول صلى الله  
 عليه وسلم وعلى فعله والحديث بخلاف قوله والاقسام التي ذكرت

الشافعي



في الكتاب كالمختار والعام والمسترك الى اخرها والامروء النبي  
ثابته هنا ايضا فلا نستعمل بها قانا بحسنا في بيان الاتصال  
بالرسول صلى الله عليه وسلم فحدث في امور في كيفية الاتصال  
وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والوسط والتبليغ  
والطعن **فصل** في الخبر في الاتصال بالخبر لا يخلو من ان يكون  
رواية في كل عهد قوما لا يجمعو عددهم ولا يمكن تعاطيهم على الكذب  
لكنهم وعدنا لهم وتباين اما كثرهم او يصير كذلك بعد القرن الاول  
او لا يصير كل رواية احاد والاول معتبر والثاني مشهور والثالث  
خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذ لم يقبل حد التواتر والاول  
يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين اهم طلبنا  
واما كثرهم مما يستعمل عقلا والثاني يوجب علم طائفة وهو علم  
تطمين به النفس وتظنه يقينا لكن لتمام ملحق التامل علم انه ليس  
بيقين كما اذا راي قوما جلسوا لما تم يتبع له العلم عن غفلة عن  
التامل لانه يمكن المواظفة لاضحه بما على انه احد الاصل والموجب  
اي الخبر المشهور ذلك اي علم طائفة القلب لانه وان كان في  
الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم تنزهوا  
عن وممة الكذب ثم بعد ذلك تدخل في حد التواتر فوجب  
ما ذكرناه والثالث يوجب علمه الظن اذا اجمع الشرائط التي  
نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافي لوجوب العمل وعند البعض  
لا يوجب

لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا العمل الا عن علم لقوله تعالى ولا  
تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب  
العمل ولا عمل الا عن علم اما لاجابه العمل فلقوله تعالى فلو لا نفر من كل  
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا  
والرسول صلى الله عليه وسلم قبل خبر مبررة وسلمان في الهدية والصدقة  
وارسل الافراد الى الافاق والاضواء في احكام الآخرة لا توجب الا  
لاعتقاد وهي مقبولة ولانه يوجب الصدق والكذب وبالعدالة  
يتبرح الصدق ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم  
قطعي والعقل يثبت انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الآخرة  
منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرناه ولا يثبت  
عقد الكل وموعد عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب  
ان يخص هذا باحكام الآخرة بل تكون كل الاعتقادات كذلك  
**فصل** الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اي لم يعرف الاجتهاد  
او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالصفة والاجتهاد كالخلفاء  
الراسخين والعباد لذي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد  
الله بن عمر رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة  
وعنهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وهي من  
مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله قايما السببية  
في نقله وفي القياس بالعدة محتمل وفي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا



هذه لكن يمكن ان يكون في النسخ مانع الخصوصية الاصل الراوي الرواية  
فقط كما في حرية فاس فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا  
ووافق قياسا اخر لكن ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندها وهذا هو  
المراد من انسداد دليل الراي فذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا  
فيهم فاذا اقره الراوي لم يرض ان يذهب شي من معانيه فلهذا يثبت  
رايهم في قياسها القياس وذلك مثل حديث المقررة وهي ما روي  
ان من اشترى شاة فجعلها محفلة فمن خيرا النظرين الي ثلاثة  
ايام ان رزقها اسكنا وان سخطها ردها ودد معها صاعا من تمر  
والحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظهر المشتري  
سببا فيغير فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه  
لان تقدير ضمان العدة وان بالمثل والقيمة حكم ثابت بالكتاب  
قال السنة والاجماع واما المجهول فان روي عنده السلف ومهدوا  
له بصحة الحديث صارا مثل المعروف بالرواية وان استدلوا على  
الطعن بعد النقل فكذلك لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان  
وان قبل البعض وقد البعض مع نقل الثقة عنده يقبل ان وافق  
قياسا الحديث معقل بن سنان في بزوع مات عنها ملالا ابن  
من وما سمع طهامة بن واما فعل بها عليه السلام بهر مثل شاة بها  
قبله ابن مسعود وروى علي وقال ما تصنع بقول اعرابي قال  
عليقته قال سئس الامية الكروبي ان من عادة العرب الجلوس

مختبئا

مختبئا فاذا بال تبع البول على عقبه وهذا البيان قلة احتياط  
الاعراب حيث لم يفسر سبها يستقر هو القول وهذا طعن من علي  
بفني الله عنه وقد روي عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومرو  
وعنه فعملنا به لما وافق القياس عنده فان الموت كالتحول بدليل  
وجود العلة في الموت ولم يجعله الشافعي مخالفا للقياس عنده  
وان رده الحارثي مستكرا لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه  
عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سبي قد طلقها زوجها ثلاثا  
فقد رده عمر بن الخطاب وقال لا نزع كتاب ربا ولا سنة  
ليسا بقول امرأة لاندري اصدق ام كذبت اخذت ام سبت قال  
عبيد بن ابان اي في قوله عزاد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوت  
المكاتب قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ مشهور في القبا  
وقال بعضهم ان احدا لكتاب قوله تعالى اسكنوه من اراد بالسنة  
ما قال عمر سمعت رسولا الله صلى الله عليه وسلم انه قال للمطقة  
الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر  
حديثه في التسليم كان يجوز العمل به في زمانه ابي حنيفة اذا  
وافق القياس لانه الصديق في ذلك الزمان غالب قال عليه  
السلام خيرا القرون فربي الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم  
الذين يلونهم ثم يفسدوا الكذب فالقرون الاول الصحابة والثاني  
التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا



لغلبة الكذب فلم يَصَحَّ عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما  
 لا فهذا الاختلاف العهد **فصل** في شرائط الراوي وهي  
 اربعة العقل والنضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا  
 كماله وهو معتبر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه  
 واما النضبط فهو سماع الكلام الحق كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ  
 لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة المحيطة بالاداء وكما له ان ينظم  
 الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطه الحق السماع احتراز  
 عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفي على المتكلم  
 هجومه لبعده وهو يزدي نفسه فلا يستعني وفهم انفتي  
 بالنصب عطف على حق السماع في قوله شرطه الحق السماع . هنا  
 لاني القرآن لان المعبر في نقله نظمه فلم يزل يبالغ في حفظه  
 عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بالغ في حفظه  
 كانت كافية ولانه محفوظ بقوله تعالى وانا لنحافظون  
 والمراقبة بالتصبا ايضا عطف على ذلك احتراز عن لا يري  
 نفسه اهلا للتبليغ فيقص في مراقبة بعض ما يقع عليه .  
 واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانجاء عن مخططات  
 دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر ومولا  
 يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر بما لا يؤدي الى الخرج  
 ومورد حان حديثا الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقبل  
 ان

١٥١  
 ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالة واذا اصر على الصغيرة فكذا اما  
 من ابتلي بغير منها من غير اصرار فتمام العدالة فشهادة المستور وان  
 كانت مردودة لكن خبر الجبل يقبل عندنا بشهادة النبي صلى الله  
 عليه وسلم على ذلك القرين بالعدالة واما الاسلام فاما شرطه  
 وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعي في هدم دين  
 الاسلام تعقبا فغير قوله في اموره وهو الصديق والافراد وهو  
 نوعان ظاهر بنسبه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف  
 الله تعالى بما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حجا فيكفي  
 الاجاز بان يصدق بكلاما الى جد النبي عليه السلام فلم يزل  
 قلنا الواجب ان يستوصف بقوله هذا كذا وكذا فاذا اقال  
 نعم بكذا يأنه . اي لاجل ان الاجاز كاف بنا على ان الخرج  
 مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيضااف وليس المراد  
 بالاستيضااف ان يسأله عن صفات او يسأله عن الايمان فاما  
 وما منته فان هذا يخرج عن غرض فيه العقول والافهام ولا  
 يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات  
 الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويسأله الله كذا اي  
 اشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم  
 فيكمل ايمانه . وهذا هو المراد والله اعلم بقوله فامتنعوا  
 فاما ثبتت هذه الشرائط الاربعة يقبل حديثه سواء كان اعمي



او عبدا او امارة او محدودا في قذف قابلا بخلاف الشهادة  
في حقوق النصارى فانها تحتاج الى تمييزا ليدل بعدم بالحق  
واليه لاجبة كاملة تنعدم بالترق وتعضد بالاثبات فان  
الشهادة والقضا ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه  
والمقضي عليه الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا  
اي الاخبار والحديث ليس من قبيل الولاية فانه لا يلزمه اي  
الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم  
الحكم على المنقول اليه كالتزامه بالتزامه للشرع ولانه يلزم  
اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم  
يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط من قبله  
الولاية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير سعة لزومه اولا  
وفي التزام المنقول اليه شيئا كما في الشاهد بهلال رمضان  
فان القنوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعاً فلا  
يكون ولاية على الغير اذ ليس هذا التزاما على الغير قصداً فلهذا  
يقبل من العبد والمارة الشهادة لجهالة رمضان ورد الشهادة  
ايدان تام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود  
في القذف اذا قاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه  
مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام  
حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً فبعد التوبة  
لا تقبل

لا تقبل شهادتهم وان كانوا عاقد ولا تكن بمتل حديثهم بناء على عدالتهم  
وقد ثبت عن احتجاجه عليه السلام بقوله الحديث عن الامي والمارة  
كعابشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان فصل  
في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وموت  
ظاهرو باطن اما الظاهر فالحال ارسال الارسال عدم الاسناد  
وموتان يقول الراوي قال رسول الله من غير ان يذكر اسمي  
الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول  
الله صلى الله عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه  
وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحضر به الاتصال  
لامن حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول  
المرسل مرسل الحديث مقبول بالاجماع وبجمل على السماع ومرسل  
القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان ثبت اتصاله  
من طريق اخر كما رسل سعيد بن المسيب قال لاني وجدتهما مسانيد  
لجمل بصفات الراوي النبي التي بها تصح الرواية وهذا دليل على  
قبوله لا يقبل عند الشافعي ويقبل عندنا وعندنا له وموقوف  
المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كنا نأخذ منه سماعه  
من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما نأخذنا عنه لكننا لا نكتب  
ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن  
الكذب على الرسول اولى والمعناد لله اذ اوضح له الامر طويلا الاسناد



وعزم فان لم يتضح نسبه الي الغير لجعله ماحمله ولا بأس بالمجانلة  
هذا جواب عن دليل الشافعي حيث قال المجمل بصفتي الراوي  
لان المسئل اذا كان ثقة لا يترجم بالغفلة عن حاله من سكت عنه  
الا يري انه لو قال اخبرني ثقة بقبول المجمل ولا يعزم ما لم يسمع  
من الثقة ومرسل من دون هو لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا  
ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي  
الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله  
واما الانقطاع الباطن فاما بمعارضته او بيقضان في الناقل  
اما الاقل فاما بمعارضته لكتابه كحديث فاطمة بنت قيس  
قوله تعالى **بالنصب** اي بمعارضته حديث فاطمة قوله فنصب  
قوله للونه مفعولا للمعارضة **اسكنوه** من اصابني السكتي فظاهر  
واما في النفقة فلان قوله من وجدكم بجل عندنا على قوله ابن  
مسعود وبني وانفقوا عليهم من وجدكم وكحديث القضا بشاهد  
وبين المدعي قوله تعالى ايضا لهذا المعنى وهكذا الاسئلة التي  
تاتي واستشهدوا شهداء الاجبة وعند عدم الرجلين اوجب  
احلها وامرأتين وحيث نقل الي ما ليس بمعروف في حكاية الحكم ذلك  
على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليقين فان حصنوا النساء لا يعبد  
في حكاية الحكم ولو كانت اليقين كافية مع الشاهد الواحد مقام  
المرايين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج

وبجاء  
ومضوء

وحضور عجا السراجال وذكر في المنسوط ان القضا بشاهد  
وبين بينة واول من قضيه به معاوية **وكحديث المصراة قوله**  
تعالى فاعندوا وانما يرد لتقدم الكتاب حيث يكون عام الكتاب وظاهره  
اولي من خاص خبر الواحد ونصه ولا يستخ ذلك بهذا ولا يزاو به عليه  
واما بمعارضته الخبر المشهور وكحديث الشاهد والي بين قوله صلى  
الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث سبع  
الربط بالتمه فانه ان كان الربط هو التريعارض قوله عليه السلام  
والتمه بالتمه مثلا بمثل وقوله جديدها وردتها سوا فان لم يكن يعارض  
قوله اذ اختلف النوعان فبيعهوا كيف شئتم تحقيقه ان الربط لا يلازم  
من ان يكون تمه او لم يكن فان كان تمه فان لم يجز يبعده بالتمه يكون  
معارضه لقوله عليه السلام التمر بالتمه مثلا بمثل يدا بيد والفضل  
ربعا ولا يقال انه التمر تمر لكون الربط والتمه مختلفان في الصفة لانا  
نقول لا اعتبار باختلاف الصفة لقوله عليه السلام جديدها وردتها  
سوا فدل على هذه التسمية صرحا ردت قوله جديدها وردتها سوا **واما**  
**يكون شاذ في البلوي العام** كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان مخفا وه  
في مثل هذه الحادثة العامة مما يحيله الفصل فان قبل جعل هذا النوع  
من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث يدل  
على عدم وجوب التبليغ عن النبي صلى الله عليه وسلم او على ترك  
العقابة التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة الدليل تدل على



وجعل السبيل اول دليل تذل على عدم التهمة او تكون معارضة  
للقضية العقلية ومما يانه لو وجد لا شتر وفي المتن اشارة  
الى هذا واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجاء  
والعتة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني  
ومما الذي يكون الانقطاع بنقطة في الناقل فصار الانقطاع  
الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعاً سبب كونه معارضا  
والثاني ان يكون الانقطاع لنقص في الناقل والاول على اربعة  
اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او للسنن المشهورة او بكونه  
ساذا في النبوي العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض  
لاعراض الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعه شرع في القسم الثاني  
من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهر  
لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم  
الاول فلعله عليه السلام تكلمكم الاحاديث من بعد  
فاذا روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى وافق  
كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث  
على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث  
الرسول عليه السلام وانما هو مفتري وكذلك كل حديث  
يعارض دليلا اقوي منه فانه منقطع عنه عليه السلام  
فان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض

من الجدل

من الجدل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرايط  
الى ذكرنا هاتي الراوي فثبت عدم بعضها لا يثبت الاتصال فكيف  
المستور الا في القدر الاول كما قلنا في الجمل والخبير الفاسق بل  
عطف على خبر المستور والعقود وسباني معناه في فصل العوارض  
والصبي العاقل والمغفل السديد الغفلة لامن الغالب كاله  
التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالى من الشهو والخطا  
والترؤب وصلاح لهوي فانه لا تقبل دقايتهم للشرايط  
المذكورة في الراوي اي لاستراط الشرايط المذكورة في الراوي  
فصل في محل الخبر في الحادثة اليه ورد فيها الخبر ومما  
حقوق الله ومما العبادات واما العقوبات والاولى لا يثبت خبر  
الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديات كالاحكامات  
مطهارة الماء ونجاسته قلنا اي يثبت باخبار الواحد بالشرايط  
المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الما طاهر او نجس  
يقبل خبره ثم استدرك عن قوله قلنا بقوله لكن ان اخبر  
بها الفاسق والمستور فيجوز لان هذا اشارة الى الاخبار  
عن كراهة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة  
العدول بخلاف امر الحديث في كثير من الاقوال لا يكون  
العدل حاضرا عند الماء فاستراط العدالة لمعرفة المخرج  
فلا يكون خبر المستور والناسق ساقط الاعتبار فاوجبنا انفا



التحريم بخلاف امر الاخاديت فان الذين يتلقونهم العلماء  
الاتقيا فلا يخرج اذا لم يعتبر قوله الفسقة والمستورين في  
الاخاديت فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا. وقاما لخبر الصبي  
المعتوه والكاف فلا يقبل فيها اصلا اي لا يقبل في الديانات  
كالاحبار لا تعنى طهارة الصحابة ونجاسته اصلا. اي لا يلتفت  
الى قوله ولا يحجب التحريم بخلاف اخبار الفاسق فان الوجه فيه التحريم  
والثاني اي العقوبات. كذلك عند ابي يوسف اي ثبت بخبر الواحد  
بالشرائط المذكورة. لان مقتضى العلم بما يصح به العمل في الحدود  
كالبيات ولانه ثبت العقوبات بدلالة النص والنايات بدلالة  
النص فيه شبهة. فعلم ان العقوبات ثبت بدليل فيه شبهة  
فلم ان العقوبات ثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة  
النص قطع يحجب قطع الاحتمال الثاني عن دليل كحكمة الضرب من قوله  
تعالى فلا تقل لم آلف والثابت بخبر الواحد ليس بهذه المرتبة  
وعندها لا يمكن الشبهة في الدليل ولحد يندري بها وان ثبت بالنية  
بالنص. اي كان القياس ان لا تثبت العقوبات كالقصاص والحدود  
بالبيينة لان خبر الواحد فان كل ما دون خبر التواتر خبر الواحد  
فكأن البيينة وليا فيه شبهة ولحد يندري بها لكي انما ثبت العقوبات  
بالبيينة بالنص بخلاف القياس فلا يقاس بقوة ما حديث يرويه  
الواحد على ثبوتها بالبيينة. واما حقوق العباد فثبت بحديث يرويه الواحد

بالشرائط

بالشرائط واما ثبوتها بخبر يروي في معنى الشهادة فما كان فيه  
الزام محض لا يثبت الابلغ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة  
الصبي والعبد والعد عند الامكان حيث لا يشرط العدد في كل موضع  
لا يكون عرفا كإشهاد القابلة مع سائر شرائط الرقابة صيانة  
لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة تأكيد  
والشهادة بجهل الفطر من هذا القسم. اي له حكم هذا القسم  
لما فيه من خوف التزوير والتلبيس. وقال ليس فيه الزام  
كالوكالات والمخاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه  
ذلك. كالوقايح والامانات ثبت بخبر الواحد بشرط التميز  
دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر  
لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا. فان في اشتراط  
العدالة في هذه الامور غاية الخرج على ان المتعارف  
تثبت الصبيان والعبيد بغير الاشغال والعد والنفقة  
لا يتصبون دأبا للمخاملات الخيسة لاسيما لاجل  
الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير  
لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل  
في طهارة الماء فحجاسته ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من  
جهة العدو ولهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول  
خبر غير العدل في الطهارة والنجاسة كن ذكره هنا ان



ان الضرورة حاصلة فيما غير لائمة لان العمل بالاصل ممكن  
فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلا يقبل خبر غير  
العدل لئلا يفتقر الى انصاف المحرري وقبلناه هنا مطلقا  
وما فيه الزام من وجه دون وجه كقول الوكيل فانه الزام  
من حيث انه يعمل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث  
ان الموكل يتصرف في حقه وحجرا دون وفتح الزكاة كما ذكرنا في عزل  
الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث ان لا يمكن لها  
التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث  
ان لا يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام فان كان الخبر وكسلا  
أو رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضولا يستلزم اما  
العدو او العدالة بعد وجود سائر الشواهد انا فرقوا بين الوكيل والرسول  
وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فيتعذر عبادتهما  
الهما فلا يشترط شواهد الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول  
بخلاف الفضولي وايضا فلا يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة  
بان يقول كاذبا وكلية فلان او ارسلي فلان اليك ويقول فلان  
كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة وكالة فكثيرة  
الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في  
الاولين اسند وقوله رعاية للشبهات اي شبهه بالزام وعدم  
الالزام فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما  
السماع

السماع هو الغيبة في الباب وما ما بان يقبل المحرر عليك او بان تقبل  
عليه فتقولان موكما قلت فتقول نعم والاولا على عند المحررين  
فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان  
ذلك الحق منه عليه السلام فاحه كان ما موافقا عن الشهوات ما في  
غيره فلا يحل ان رعاية الطالب سدا عادة وطبيعة وانصافا اذا قرأه  
التمهيد والمحافظة من الطرفين واذا قما الاستاذ لا تكون  
المحافظة الامنه واما الكتاب والرسالة فقايم مقام الخطاب  
فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والرسالة ايضا  
والخيار في الاولين ان يقول حذونا وفي الاخرين اخبرنا واما  
الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب  
يجوز فالمستعمل ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما  
بما فيه لا يجوز عند ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله خلا لابي يوسف  
كما في كتاب القاضية الى القاضي لهما ان امر السنن امر عظيم  
تملا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من السامع  
ما فيه وفيه فتح لباب التصغير في طلب العلم وهذا امر يترك  
به لا امر يمتنع به الاحتجاج واما الضبط كالغيبة فيه  
الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة  
فان قلت عزيمتي في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة  
نوعان منكري اذا ادى الخط يذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب



عزيمة وامامه وبه لا يفتيه التكرار والاول حجة ستوا خطه هو او رجل  
معروف او مجهول والسائي لا يقبل عند اي حنيضة رحمه الله اضلا  
وعند اي يوسف رحمه الله ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث  
وديان القضا لا متى عن التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في  
ديوان القضا ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا  
لا يحتاج عليه التزوير بل عادة فلا يقبل في الصلوك لانه  
في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه  
الله يقبل ايضا في الصلوك اذا علم بلا شك انه خطه لان  
اللفظ فيه نادى بما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف  
يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط  
المجهول فان ضم اليه خطه اليه جماعة لا يتوهم التزوير  
في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا المراد من  
النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز  
عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر  
امراء اي نعم الله سبحانه مقالة فوعاها وادها كما سمعها  
ولانه عليه السلام مخصوص بكلامه والكلم وعند عامة  
العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتهرب  
يلفظه عليه السلام روي لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ  
فالضرورة داعية اليها ذكرها ومو في ذلك النوع اي

الحديث

الحديث في النقل بالمعنى النوع • فما كان حكما يجوز للعالم باللغة  
وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص وحقيقة  
يحتمل المجاز يجوز المجتهد فقط وما كان مستترا او مجملا  
او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اضلا لان في الاول  
اي في المستتر • ان امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة  
على غيره والثاني والثالث • اي المحمل والمتشابه لا حمل يمكن  
نقلها بالمعنى وفي الاخيرة اي ما كان من جوامع الكلم لا يورث  
الغلط فيه لاحاطته بعمان يقصر عنها عقول غير فضل  
في الطعن ومواما من الراوي ومن غيره والاول اما ان عمل  
بخلافه بعد الرواية فيصير حرجا لحديث عائشة رضي الله  
عنها ايما امرأة تكنت بغير إذن وليها فنكاحا باطلا  
ثم روجت بوجدها ابنة اخيها عبد الرحمن ومو غايب وكحديث  
ابن عمر في رفع اليدين في الركوع فقال المجاهد صحبت ابن عمر  
عشر سنين فلم ارفع يديه الا في تكبير الافتتاح وان  
عمل بخلافه قبلنا او لا يعلم التاريخ لا يجوز واما بان عمل  
بعض محملاته فانه رد منه للمبالي بطريق التاويل  
لا يخرج الحديث ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه  
فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكرها صريحا  
حديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة تكنت الحديث رواه  
سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد



انكرها الرهبي لا يكون جرحا عند محمد رحمه الله لقصة  
ذي البدين **•** وهي ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم على  
احد العنابين فسلم على راس الركعتين فقام ذو البدين فقال  
للسوا عليه السلام اقصت الصلاة ام شئتها فقال عليه  
السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل  
على القوم وفيهم ابو بكر وعمر فقال الحق ما يقول ذو البدين  
فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه مع انكاره  
ومن ذهب الى ان كلام الناب يبطال الصلاة رجم ان هذا كان  
فيلغى الكلام في الصلاة ثم نسخ ولان الحال على نسبائه  
اولي من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند ابي  
يوسف رحمه الله لان عمارا قال لعمرا ما تذكر حب كنان في ابد واجبت  
فتمكت الى اخره ولم يقبل عمر رضي الله عنه قال كنان في ابل  
الصدقات واجبت فتمكت في التراب فذكرت ذلك لرسول  
الله عليه السلام فقال اما يكفينك ضربتان فلم يذكر عمر  
رضي الله عنه فلم يقبل قول عمار يقال تمكت الدابة في التراب  
اي تمغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور  
عمر في تلك القضية لقبه عمر رضي الله عنه لعذالة عمار  
فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر رضي الله عنه  
وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولي اذا نقل عن رجل حديث  
ومر لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق

كنت في ابل مع عبد الله بن مسعود والي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول  
عمار لمرارة رسول الله عليه السلام من يجني انا وانت فاجبت فتمكت البعد  
فالتين رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرناه فقال اما كان بكفينا  
هكذا وسبح وجهه واحدة وكفيه واحدة وقال عبد الله اظلم تر  
عمر لم يقنع بقول عماره وهذا فرغ خلا فيما في شاهد في شهدا عيا  
قاضي انه قضيه بهذا ولم يذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابي  
فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب  
عام ولم يعمل به علي وعمر رضي الله عنهما فلا يمكن خفاء مثل هذا  
الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء ولا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحد  
الوضوء على من قهقه في الصلاة لانه من الحوادث النادرة  
فيجعل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن  
بجلا لا تقبل وان كان مفسرا فان فسرها هو جرح شرعا  
ستفق عليه والطاعين من اهل النصيحة لا من اهل العداوة  
والاعتصية يكون اجها والافلا وما ليس بطعن شرعا فذكر في  
اصول البردوي رحمه الله فان ادعت فعلك بالمطالبة فصل  
في افعاله عليه السلام فهنا ما يقتدي به ومو مباح وسكت  
واجب وفرض وغير مقتدي به ومو مباح وسكت  
او ذلة وهي فعل من الصغار بفعله من غير قصد ولا بد من ينسبه  
عليها لئلا يقتدي به ففعله المطلق بحسب التوقف عند البعض



المجمل بصفته ولا يحصل المتابعة الا بتبانه على تلك الصفة وعند  
البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فيلجذوا الذين يحالفون عن امر  
اي فعله وطريقته وعند الكرمي ثبت للمؤمن قوما لا باحة ولا يكون  
لنا اتباعه لانه يكون ان يكون مخصوصا به المختار عندنا الا باحة  
لكي يكون لنا اتباعه لانه ثبت لفتدي باقواله وافعاله قال الله تعالى  
لا ابراهيم عليه السلام الذي جاءك الناس مابا وما وذلك بسبب النبوة  
والخصوص به نادى فحصل في الوحي ومظاهره وباطنه اما الظاهر  
فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية  
قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع له بإشارة الملك  
من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفثت  
في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واكملوا  
في الطلب الروح القلب وهذا يسمى خاطرا الملك والثاني ما يبدي  
لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اياه بنور من عنده  
كما قال تعالى لتحكم بآي الناس بما اراك الله ولا ذلك حجة  
مطلقا بخلاف الالهام للاوليا فانه لا يكون حجة على غيره  
واما الباطن فما ينال بالزاري والاجتهاد وفيه خلاف فعند  
البعض خطه الوحي الظاهر لا غير واما الذي وهو المحتمل للخطا  
يكون لغريم الحج عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند  
البعض له العمل بما المختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحي

ثم العار بالاي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم ما اعتبروا حكم داود وداود  
عليهما السلام بالاي في نفس غنم القوم نفست الغنم والابل لغوا  
اي رعت لئلا يلدن راع ورويان غنم قوم وقعت لئلا في راع جماعة  
فافسدتهم فتاحوا عند داود وعليه السلام فحكم داود بالغنم  
لصاحب الحوت فقال سليمان عليه السلام ورويان احدي عشرة  
سنة غير هذا ارفق بالرفيق فقال اري ان تدفع الغنم الي صاحب  
الحوت يستفدون بالبانها واولادها واصوافها والحوت الي ارباب  
السياسة يقومون عليه حتى يعود كمنته يوم افسدت ثم يترادون  
فقال داود القضا ما قضيت وامضي الحكم بذلك اما وجه  
حكومت داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسالت الي  
الحوي عليه كافي العبد الجاني واما في الوجه وجه حكومة سليمان  
انه جعل الانتفاع بالغنم بازا ما فات من الانتفاع بالحوت  
من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم ووجب على صاحب  
الغنم ان يعمل في الحوت حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله  
عليه السلام ارايت ان كان علي ابيك دين فقضيت للحديث  
روي ان الخنعمية قالت يا رسول الله ان فيضة الحج ادركت  
الي شيئا كبيرا لا يستطيع ان يتمسك على الداحلة ايجريني  
ان اخرج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان علي ابيك  
دين فقضيت به ان يقبل منك فقالت نعم فقال فدين الله



لحق ان يقبل • وقوله ان ايت لو تمضت بالحديث • روي ان عمر  
رضي الله عنه سأل النبي عليه السلام عن قتلة الصايغ فقال  
عليه السلام ان ايت لو تمضت بنا ثم يجتته كان يضرك  
لكني احتمل في الحديثين انه عليه السلام علمه بالوحي لكن  
بقيه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الي  
فهم السامع ولانه سبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه  
والجمل فما لان يحق عليه معاني النصوص • الماد بها العلة  
واذا اوضح له لزومه العمل فلاخه سنا وادعاه في سائر  
الحوادث عند عدم النص فالحديث اساري بدر براري الي  
بكر رضي الله عنه • روي ان النبي عليه السلام اتي يوم البدر  
بسبعين اسيرا وفيهم لقياس عمه وعقيل بن عمه ابي طالب فشا  
ابا بكر فيهم فقال قوسك واهلك فاستقيم لعل الله ان  
يتوب عليهم وخدمهم فدنة يقوي بها اعتكالك وقال  
عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء  
ايمة الكف وان الله اغناك عن الغدا لكن عليا من عقيل  
وحزن من العباس ومكة من فلان لسب له فلتضرب اعناقهم  
فلخذر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتاي في بكرة وكان ذلك  
هو الذي عنده فن عليهم حتى نزل قوله تعالى لو كتاب من الله  
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح

المحفوظ

المحفوظ وهو ان لا يعاقب احد بلخطا وكان قد خطا في الاجتهاد  
لانهم نظروا في ان استبقاهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم  
وان فداهم بتعويده على الجهاد في سبيل الله وخير عليهم ان قتالهم  
اعزاز للاسلام واهيب لمن وراهم فاقد لسوكتهم ولما نزلت هذه  
الاية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما حجا الامر ونقصه  
الاية تا وبلاخر نذكر في باب الاجتهاد ان سنا الله تعالى • ومثل  
ذلك كثير • اي مثل ما اخذ رسول الله براري اصحابه كثير وبعض  
ذلك مذكور في اصول البردوي من ذلك ما روي ان رسول  
الله صلى الله عليه وسلم اباد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين  
شطرا من المدينة ليضربوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن  
عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعنا وطاعة وان كان  
عن راي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وممن في الجاهلية  
لم يكن لنا دين ولهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة  
الا بئر اوقري فاذا اعزنا الله تعالى بالدين اعطيهم مما كان  
المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام راي رايت  
العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردف ان اصر فم عنكم  
فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا للصالح اذنبوا فلا نعطيهم  
الا السيف • واجتهاده لا يحمي القاري الخطا لكن مع ذلك  
الوحي الظاهر اولى لانه اعلم ولانه لا يحمي الخطا لا ابتداء ولا بقاء



والباطن لا يحتمل بقاءه أي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ  
في حالة الابتدأ لكن لا يحتمل القراء على الخطأ فمنها هو المراد  
بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ أصلاً لا ابتدأ ولا بقاء  
فكان اقوي • ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فإذا خاف  
القوت في الحادثة يعمل بالتأي • لما فكر في هذا الفصل  
أنه ما مؤري بانتظار الوحي ثم العمل بالذي بعد انقضاء مدة  
الانتظار بين مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله • والله  
تعالى إذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه  
ومول الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد • وحياً لا نطقاً من الوحي  
وهذا جازع عن التسليم على المذهب الاول بقوله تعالى ان  
هو الاوحي بوحى فضل في شرايع من قبلنا هي تلزمنا  
حتى نفهم الدليل على النسخ عند البعض بقوله تعالى فهذا هم  
اقتد وقوله تعالى مصدقاً لما بابي يديه وعند البعض لا  
لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولان الامر  
في الشرايع الماضية لخصوص الابد ليد كما كان في المكان  
اي كان في القرون الاول لكل قوم نبي ويتبعون كل واحد منهم  
بينهم رول الاخر فكر من الانبياء مخصوص مكان معين وما ذكرنا  
ومؤ قوله تعالى فهذا هم اقتد وقوله مصدقاً لما بابي يديه  
وقوله كما كان في المكان فذلك في اصول الدين وعند البعض  
تلزمنا

١٢١  
تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اودنا الكتاب الانية  
والارث بصير ملكاً للواريه خصوصاً به فنعمل به على انه شريعة  
لنينا محمد عليه السلام • ولقوله عليه السلام لو كان موحي  
حيماً ما وسعه الاتباعي وما ذكرنا غير مختص بالاصول بل في  
الجميع على ان النسخ ليس تغييراً بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب  
عندنا هذا لكي لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريم شرطنا  
ان يقض الله تعالى على من غير انكار فضل في تقليد  
الصحابي يجب اجماعاً فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعاً  
فيما ثبت الخلاف بينهم واختلفوا في غير ما لم يعلم فيه  
اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفع  
لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سوا عموم  
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الانصار ولان كل مجتهد خطي  
ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البرقي يجب  
لقوله عليه السلام امر اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم  
واقصدوا بالذي من بعدي ابي بكر وعمر ولان اقوالهم مسموع  
من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فيما بهم اصول لا يتم شاهدوا  
موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام  
وكبرهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس  
لانه لا وجه الا للسمع او الكذب والشا في منتف لا فيما يدرك



لان القول بالاداي منهم مشهور والمجتهد بغيره وبصيب والاقتدا في  
 البعض بما ذكرنا اي الاقتدا في بعض المواضع بان نقلهم وناخذ  
 بقولهم وفي البعض اي وفي بعض المواضع بان نسلك مسلكهم  
 اي في الجهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتدا ايضا وموافق  
 جواب عن قولهم احتجوا بالاجور وانصا كل ما ثبت فيه اتفاق  
 الشيعيين بغير الافتدأ واما التابع فان ظهر فتواهم في زمن  
 الصحابة فهو كالصحابه عند البعض لانه بتسليمهم اياه رطل  
 في جملتهم كشرح خالفه علي رضي الله عنه ورد بهناتة  
 الحسن له وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول بهناتة  
 الولد لوالده وابي عباس رضي الله عنهما رجع الى فتوى مسروق  
 في النذر بنحو الولد وكان مذهبه ان يجب علينا ما يترتب من الابل  
 ادني الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب عليه ذبح شاة  
 باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وموافق  
 اظهار المراد وموافقا بالمنطوق او غير الثاني بيان ضرورية  
 والاول ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمسنة  
 والثاني بيان تبدل الاول اما ان يكون بلا تغيير او معه  
 الثاني بيان تغيير كاستثناء السطر والصفة والفائية  
 والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكم بما قطع  
 الاحتمال او محمول كما مشترك والمجلد الثاني بيان تفسيره الاول  
 بيان

بيان تقريره في بيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب خبر الواحد  
 دون التفسير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص  
 خبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت  
 الحاجة لانه تكليف بالاطلاق وهل يجوز تاخير عن وقت  
 الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراجعا  
 اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغير لا يصح  
 متراجعا الا عند ابن عباس رضي الله عنهما لقوله عليه  
 السلام فليكفر عن يمينه الحديث جابر واتيى احدهما  
 من حلف يميني وراي غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه  
 ثم ليات بالذي هو خيرا والاخرى فليات بالذي هو خيرا  
 ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لنا انه عليه السلام اوجب  
 الكفارة ولو كان بيان التغير متراجعا لما اوجب الكفارة  
 امتلا لجواز ان يقول متراجعا ان شاء الله فستبطل يمينه  
 ولا يجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى  
 وجب سحله على وجه لا يترك التناقض فقلنا الكلام اذا  
 تعصبه مغير توقفت على الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا  
 كما ذكرنا في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط  
 وكذا كلام واحد اوجب الحكم على تقديره وسكت عن غيره  
 واختلاف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي



رحمه يجمع متراجيا وعندنا لا بد يكون نسخا • اي المتراجي  
لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا • قصته البقرة • فان قوله  
ان الله يامرکم ان تدعوا بقرته بجمع الصفات وغيرها ثم خص  
متراجيا فعلم ان المراد بقرته خصوصية • وقوله تعالى واهلك  
في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فها من كل زوجين  
النبيين واهلك • وقوله تعالى انکم وما تعبدون من دون  
الله حسب جهنم • نقل انه لما نزلت هذه الآية قال  
ابن الزبير لم يزل الله عليه السلام انت قلت ذلك قال  
نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنوا  
سليج عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا النبي<sup>ص</sup>  
لانه امرهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم لهم  
من الحسين اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة  
حقنا متراجيا اي حققت الايات تخصيصا متراجيا وهو  
قوله تعالى واهلك وقوله تعالى انکم وما تعبدون من دون  
الله بقوله تعالى انه ليس من اهلك وبقوله تعالى ان الذين  
سبقتم لهم من الحسين اولئك عنها مبعدون قلنا في قصته  
البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز دمج اي بقية شأوا  
ثم نسخ هذا والاهل لم يكن سنا ولا للاس لان من لا يتبع الرشد  
لا يكون اهلا له سنا تناوله لكن استثنى بقوله تعالى الا من سبق

فان

١٤١  
فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يسلم الابن فالاستثناء متصل  
وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول  
وان اريد به الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع • تحقيقه ان الاهل  
لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول  
لا يتناول الابن لانه كافرا لا يستثنى وهو الامن سبق عليه القول  
على هذا منقطع وقوله تعالى انه ليس من اهلك لا يكون مختصا  
لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل  
قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الامن سبق عليه  
القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراجي فقوله انه  
ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول المراد  
يسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار • وقوله تعالى  
وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام  
حقيقة لان ما لفظ غير العقلا وانما اورده تعنتا بالجاز او  
التغليب فقال ان الذين سبقتم لهم من الحسين لدفع هذا الاحتمال  
واصحنا قالوا كلاما هو تفسير يصح متراجيا اتفاقا مما هو  
تفسير لا يصح لامر موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا  
في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير  
لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحمل الكل والبعض  
فبيان ارادة البعض يكون تفسيره فيصح متراجيا كبيان



الجمل وعندنا قطعي في الكلا فيكون التخصيص تغييرا لموجبه اقول  
 لا فرق عند السامع بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محل  
 عنده فعلى هذا كلاهما يكونان نفسيا عند كلى الاستثناء لما  
 كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه  
 التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موضوعا **فصل**  
 في الاستثناء وهو مستق من الشيء يقال لشيء عنان ونسبه اذا منع  
 عن المفعول في الصواب الذي يتوجه اليه اعلم ان بعض الناس  
 قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلاهما بما يجب  
 تعريفه به لكن لم يفعلوا ذلك لان الاستثناء الحقيقي هو  
 المتصل واما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم يجعل  
 المنقطع قسما منه كلى اوردته في ذناجة الاستثناء الحقيقي  
 وهو المنع عن دخول ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي  
 في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله  
 يخرج الاستثناء المستغرق بالافاقا **ثانيا** متعلق بالمنع وفيه  
 اخترا عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفرد به وهو  
 اخذ من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالافاقا  
 ان اراد حقيقة الاخراج فمتنع لان الاخراج اما ان يكون  
 بعد الحكم فيكون تناقصا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى  
 او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستق

غير داخل في حكم صدر الكلام فمتنع الاخراج من الحكم واما المستق  
 داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يفهم المستق  
 من صدر الكلام ومقتضاها والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول  
 بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة في انهم هو  
 بانه لخراج ما لولا له الدخول فعلم ان المراد من الاخراج المنع من  
 الدخول محاذ وهو غير مستعمل في الحدود فالعريف الذي ذكرته  
 اولى قالوا هو بيان تغيير لانه تغيير موجب صدر الكلام اذا  
 لولا لشم الكلا ومع ذلك انه بيان للمنع الكلام لانه يبين ان  
 المراد هو البعض بخلاف المنع فانه تغيير يحض لغير الكلام واختلفوا  
 في كنهية قوله في قوله لانه على قسمة الالفة لاجل اما ان اطلق العنة  
 على السبعة في قوله الالفة يكون بيانها لهذا فهو كما قال لغيره  
 على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في الكلام ما يبين  
 ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في  
 البعض الاخر يخالف الحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا  
 المذهب الا في ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل  
 فعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت  
 حكما بخلاف الحكم العند بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو  
 ان العنة يراد بها السبعة الماخو هو ما قاله السامعنا رحمهم الله  
 ان الاستثناء عند السامع رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة



مثل دليل الخصومة والمعادنة ان ثبت حكما مخالفا  
لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مصادمهم بالمتبع بطريق المعارضة  
هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الاعراض علم والمفاهيم  
لا تتبع على غير ولا يحتمل ان لا يجوز ان يستعمل في تسوية الفلجلاف  
دليل الخصوم لان المشركي اذ خص منهم نوع كان الاسم واقعا  
في الباقي فلا خلاف وهذا الكلام منقضي على الجواب عن قول  
من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة  
افراد ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار  
بعد افتراء ولا اظنه مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او  
اطلق عشرة للاثلاثة على السبعة فكأنه قال على سبعة  
فحصل ثلاثة مذاهب فقيل هذين اي على المذهبين الاخيرين  
يكون اي الاستسنا تكاملا بالباقي في صدر الكلام بعد التنبأ الي  
المستثنى في قوله له على عشرة الاثلاثة صدر الكلام عشرة والثنا  
لثلاثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكأنه  
تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين  
تكلم بالباقي بعد التنبأ اما على المذهب الاخير فلا عشرة الا  
ثلاثة موضوعا للسبعة فيكون تكاملا بالسبعة وانما على  
المذهب الثاني فلا انه اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد الـ  
ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون

الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالمتبع ولا بالانبات الا ان  
في المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عددا كما ان الخصم  
بالعلم وفي غير العددي كما ان الخصم بالوصف كانه قال لحياتي يزد  
لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستسنا على كليهما ثم  
بالباقي اذا كان بين العرق الذي بينهما وهو ان على المذهب  
الاخير المستثنى منه اذا كان عددا بقوله له على عشرة للاثلاثة  
فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستسناج دلالته على كون الحكم  
في المستثنى مخالفا للمصدر كما ان الخصم بالعلم في نفي الحكم عما عدا  
وان كان غير عددي كما في النعم لا يرد فهو كقوله حالي من النعم  
غير زيد فيكون في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا للمصدر  
كما ان الخصم بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة  
فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الاول  
صفة وفي المذهب الثاني اكد من هذا المذهب الثاني هو ان المراد  
بالعشرة عشرة افراد والخراج قبل الحكم بالاستسنا على هذا المذهب  
اكد في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم الصادر من الخصم  
بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداه لان ذكر الجميع ولا ثم اخرج  
البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان الحكم المستثنى خلاص الحكم الصادر  
بجمله كما في غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا  
وقنيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة



والأخرى منفية والاثبات والتنفيع يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم  
وعلى المذهب الأخير يكون كالتخصيص بالعلم أو الوصف ولا دلالة  
للمخالف في الحكم مما عدا ما عندنا فعند البعض يكون دلالة من  
خلف المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون الدلالة على  
الحكم في المستثنى تكون أسارة لا منطوقا يجتهد أي حجة المذهب  
الأول أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص  
فما انعدم التكلم الموجود فلا وإجماعهم أي إجماع أهل العربية وهذا  
عطف على قوله أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع على أنه  
من التبع الثبات وبالعكس وأيضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد  
توحيداً تاماً فإن قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف  
من النصف في اشتراط الجارية إلا النصف أو التسلسل هذا دليل  
أوردته ابن الحاجب على نفي المذهب الأول وإثبات المذهب الثاني وهو  
المذهب عندنا ولما وجدته ليثباتاً وأوردته على وجه الاستكال فثبت  
فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشر سبعة كما هو المذهب الأول  
فاذا قلت اشتراط الجارية إلا النصف يكون المراد بالجارية النصف  
فإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثبت نصف  
الجارية من نصف الجارية وإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما  
هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف لم ينصف هذا النصف مستثنى  
من النصف فعلم أن المراد بالجارية لم يكن نصفاً بل ربعاً والمفهوم

أن التبع

١٤٣  
أن المستثنى نصف ما مراد فيكون نصف الربع مستثنى  
فتسلسل هذا حكايته ما أورده ابن الحاجب والجواب  
الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان أن المراد هو البعض لأن  
المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكلام الاستثنائي  
المتناول لأن المراد أي الاستثنائي هو بيان أن المراد هو البعض  
لأن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكلام الاستثنائي  
من المتناول لأن المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب  
أي عن الدليل على المذهب الأول أن العشر هنا يعني بقوله  
أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع لفظاً من العدد  
القياس لأعام كالمسلمين فلا يجوز زيادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز  
بالنقص ولو صحت مجاز فالأصل عدده وقولهم هو من الإثبات  
نفي وبالعكس مجاز والمراد أنه لم يحكم عليه بحكم الصدور لا الحكم  
عليه بنقص حكم الصدور وقوله عليه السلام لا صلاة إلا بطور  
هو كونه لا صلاة بغير ظهور ولو كان نفيًا ثابتًا يلزم صلاة  
بظهور ثابت فيصح كدلالة بظهور لعموم النكح الموصوفة  
ولأن الاستثناء متعلق بحكم فرد وقولهم هو من الإثبات في  
جواب عن قوله وإجماعهم وقوله لم يحكم عليه أي على المستثنى  
وإنما حملنا قولهم على المجاز لأننا لما أطلقنا المذهب الأول فعلى  
المذهبين الأخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات



ووجه الجواز اطلاق الحق على الاعمال لان الحكم عليه بنفي  
 حكم العبد راجع من قولنا حكم العبد مستفاد عند وقوعه لاصلا  
 الا بطور تكلم بالثبوت بعد النسيان وتلاصلا بغير ظهور  
 وليس نفيًا وانما لان تقديره لاصلا ثابتة الاصل  
 ملصقة بطور فلو كان نفيًا والاثبات فالحجة الاثباتية  
 هي صلاة ملصقة بطور ثابتة وصلاة ملصقة بطور تكررة  
 موصوفة وهي عامة لعموم الصفة في حاشا الحكم عليه في فصل  
 العام فساد كقوله كل صلاة بطور ثابتة وهذا باطل لان  
 الشرط الآخر ان كانت مفعولة والطور موجود لا يجوز الصلاة  
 وايضا صدر الكلام بوجوب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد  
 الصلاة غير جازية ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد ولا  
 يلزم جواز بعض الصلوات بلام ظهور وان كان الاستثناء متعلقا  
 بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات  
 بكل واحد واحد فيلزم كل صلاة بطور جازية معناه كل واحد  
 واحد من الصلوات غير جازية في حال الا في حال اقتنائها  
 بالطور فالحجة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلاة  
 جازية في حال اقتنائها بالطور فان قيل قوله لاصلا الا  
 بطور ينكر عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان  
 النكر الموصوف عام لعموم الصفة وادركتم المثال لاجالس

الاجلاس

الاجلاس عالمًا له ان يجالس كل عالم فقوله لاصلا الا بطور  
 عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد ان احدهما ما ذكرتم انه يكزم ان  
 كل صلاة بطور جازية والثاني انه يكزم ان الاستثناء من النفي اثباتا  
 واستمر لا نقولون به ولا ينكر علينا لان النكر الموصوفة لانهم  
 عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلاة  
 بطور جازية وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورين اي  
 في قوله لاجلاس الاجلاس عالمًا فقوله لاصلا الا بطور عام هذا  
 والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليهما لكن في قوله لاجلاس  
 الاجلاس عالمًا لا يدخل في الحلف شيء من افراد العالم ومن ضرورة  
 هذا ان يكون له محالة كل عالم فاجلة محالة كل عالم هذا المعنى  
 لان لاني الاستثناء من النفي اثباتا وما في قوله لاصلا الا  
 بطور كل صلاة بطور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لانه محكوم  
 عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الضماديين علينا بل على من  
 يفتقد ان الاستثناء من النفي اثباتا وايضا يجيء في باب القياس ان الفرق  
 بطريق الاستثناء يدل على عليه التسمية فيكون الصلاة الحالية عن  
 الطور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه التجوز فلو كان  
 الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونه مقارنة للطور علة  
 للحجة الاثباتية فعم لعموم العلة وقوله تعالى وما كان لومن  
 ان يقتل مومنا الا خطا ما كونه علة وما كان له ان يقتل مومنا



عبد الله كان له ان يقتل خطا لانه لوجب ذن الشرع به  
 ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطا لان جهة الحرمة ثابتة فيه  
 بنا على ترك القروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان  
 سباحا محصنا لما وجب الكفارة وهذا كذلك تغردت بابراره  
 وموافق دلائل على هذا المذهب والسما فعية حملوا الانشا  
 في قوله الخطا على المنقطع فزارا عن هذا كفى الاصل هو  
 المتصل. ولما كانت التوحيد جوابا عن قوله وايضا لولا ذلك  
 لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما. فلان معظم الكفار كانوا  
 اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت فيبقى لغيره غير يلزم  
 منه وجوده تعالى اشارة على الثاني. اي على المذهب الثاني  
 وموان الاستسنا الحزاج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا  
 ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه  
 لما ذكر الاله لم يخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي  
 يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والاما  
 اخرج منه. ومنزورة على الاخير. اي على المذهب الاخير  
 وموان العسرة الثلاثة موضوع للتسبعة فعلى هذا المذهب  
 وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما  
 كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورية  
 وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود  
 فيكون

١٤٥  
 فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه  
 عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده فعلى منطوقا ومفهومها  
 بل ضرورة. وما قيل عليه. اي على المذهب الاخير هذا دليل  
 كما قاله ابن الحاجب في المذهب الاخير انه لم يعمد في العربية لفظ  
 مركب من ثلاثة. اي المستثنى واداة الاستسنا والمستثنى بل عبد  
 لفظ مركب من كلمتي كعب عليك. ومركب عربي في وسطه ضعيف  
 اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه  
 مطابق لغير التسبعة مثلا فيكون ههنا وضع كفي اي وضع  
 الواضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وضعنا كلمتا لا وضعنا  
 جزئيا واعلم ان الواضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات وضع  
 كلي كالوضع التصريفية والمغوية في الاوضاع الجزئية سلمنا  
 انه لم يعمد في العربية لفظ مركب من ثلاث كما قلت مع انه في حين  
 المنع نحو شاب قرقاها وبرق خرقه وعبد الرحمن فانه مركب  
 من ثلاثة العبد والامر ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا سلم  
 انه لم يعمد في العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى  
 الكلمة الواحدة فان من له يد في الابحار والاطناب يسهل عليه  
 ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة  
 بكلمات كثيرة فان لفظا انسانا وحيوانا في نطق كل منهما يقوم مقام  
 الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل فاما ذلك كثره وايضا شعور



بسم الله الرحمن الرحيم فانه سوكب من ثلاثه والاعراب في وسطه وهذا  
 المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي  
 الاسماعيلي زيد بن محمد الاسلامي وشمس الامية السرخسي رحمه الله  
 قالوا في الاستسنا الغير العدي الى الثاني بحكم العرف اي الى المذهب  
 الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم  
 هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة  
 لانه على الاخبار كالخصيص بالوصف وهم لا يقولون بدله بل  
 الاستسنا بالغاية اعلم انهم لم يترجوا لهذا المذهب لكن قالوا في  
 كلمة التوحيد اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمنا من ذلك  
 ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وموافق  
 العشرة الاثلاثه موضوعه للتسبيح وقد بينا ان الاستسنا  
 الغير العدي على هذا المذهب كالخصيص بالوصف فصار كقوله  
 على الحكم بما عناه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الاشارة  
 فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث فانهم شبهوا الاستسنا  
 بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية بحكم ما قبل الغاية  
 وليس منهم هو الاول لان على الاول البقية والاثبات بطريق  
 المنطوق لادلالة فاعلم ان مذهبهم في الاستسنا الغير العدي  
 هو الثاني بحكم العرف وهذا مناسب لما قاله علماء البيان ان الاستسنا  
 وضع ليغني السريه والخصيص بهم منه ولما قال هذا اللغة انه

اخراج

اخراج وتكلم بالباقي ومن البقية اثبات وبالعكس فيكون اخراجا  
 من الاقرار ومكلم بالباقي في حق الحكم ونقيا واثباتا بالاشارة  
 وفي العدي ذهبوا الى الاضحية قالوا في ان كان في الامامة  
 فكذا ولم يملك الاحتجاج بالاحتجاج فعلى المذهب الثالث كقوله  
 ان كان في فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس  
 له على عشرة الاثلاثه لا يدوم شي فحاشا قال ليس له على تسعة  
 مسألة شرط الاستسنا ان يكون مما اوجبه الحقيقة فصار  
 لما ثبت بما قبلنا لانه تصرف في اللفظ فلم يرد قال ابو يوسف  
 لو كان في الخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار  
 لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة  
 ضمنا فلا يستثنى الا ان له ان ينقض الوكالة استسنا منقطع  
 اي لكن له ان ينقض الوكالة ونقض عند محمد رحمه الله لان المراد  
 بالخصومة الجواب مجازا فيتاوى الاقرار والانكار فيصح الاستسنا  
 موصولا ولانه بيان تقرير نظر في الحقيقة اللغوية لان الاقرار  
 مسألة لا محاشية فعلى هذا يصح مفضولا ولما قال غير جائز  
 الانكار فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد وهو  
 ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استسنا  
 الانكار ولا يتباني ذلك على الدليل الثاني لمحمد رحمه الله وهو  
 ان استسنا الانكار بيان تقرير نظر في الحقيقة اللغوية لان استسنا



الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند  
ابي يوسف نعم الله فلا يقع هذا الاستسنا للدليل الذي  
ذكر في استسنا الاقرار بل انه استسنا الكلام من الكرامة  
قد ذكر الاقرار ليس من الخصومة بل من الخصومة هي الانكار فقط  
فلا يمكن استسنا الانكار منها هذا ما خطر بياي مسألة الاستسنا  
مستقل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستسنا على المتصل  
والمنقطع فكيف يقع قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمته  
حقيقة بل المراد ان الاستسنا يطلق على معنيين احدهما بطريق  
الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله  
تعالى الذين تابوا من امثلة الاستسنا المنقطع ووجهه ان  
المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهذا ليس  
كذلك لان حكم الصمدان من قذف فزوقا سق وهذا لا يخرج  
من هذا الحكم الا انه لا يبيح فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر  
اورده اصحابنا من امثلة الاستسنا المنقطع والوجه الذي  
ذكره في الاستسلام رحمة التمس في كونه منقطعا هو ان صدر  
الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي  
هذا نظر لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل المستثنى منه  
قوله فادليك اي الذي يرمون والفاسقون من حكم المستثنى  
منه ولا شك ان الدماء التائبين داخلون في المستثنى منه وهو

اوليك

اوليك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول  
القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم وغيره داخل في منطلق  
وقد ذكر في التقديم وجه حسن لكونه منطلقا ووردت  
ذلك في المتن ومما ان الاستسنا المتصل اخراج عن حكم المستثنى  
منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن  
الدخول كما ذكرنا في حد الاستسنا والاستسنا المنقطع هو ان  
لا يكره بعد الاقحوا بما غير يخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير  
مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخل في صدر الكلام  
والثاني ان يكون داخل فيه لكن لا يخرج عن عبي ذلك الحكم  
بحكم صدر الكلام ان من قذف منار فاسقا وقوله الا الذين تابوا  
لا يخرج عن عبي ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبيح فاسقا  
بعد التوبة وهذا حكم اخر ونظاير في القرآن كثيرة منها قوله  
تعالى وان تجمعوا بيني الاختين الا ما قد سلف فان قوله ما  
قد سلف اي الجمع بيني اختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين  
الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمه لانه  
حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما اخر وهو انه مغفور مسئلة  
الاستسنا المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلوظا وبما يساويه  
عن عبيد عما حذر الاعبيدي والامماليكي لكن ان استثنى بلفظ  
يكون لخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يقع عن عبيدي



لحراد الاهل ولا عبيد له سواء من مسئلة اذا تقبلنا  
 لجمال العظومة كاية القذف ينصف الى الكل عند الشافعي  
 رحمه الله وعندنا الى الاقرب لقربه ولتصاله وانقطاعه  
 عما سواه ولان توقف هذا الكلام ثبت ضرورة فيقدر  
 بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم في  
 الاستئنا اولى وصرفه الى القطر في الجمل المختلفة كاية  
 القذف في غاية البعد لان قوله فاجلدوا ولا تقبلوا  
 وردا على سبيل الجمل بلفظ الطلب ثم اولىك هم الفاسقون  
 جعلت مسئلة بلفظ الاخبار اي صرف الشافعي الاستئنا  
 الى الكل في اية القذف قطع الشافعي قوله تعالى ولا تقبلوا  
 عن قوله تعالى فاجلدوه ثم حجة لم يجعل رد الشهادة من تمام  
 الحد وجعل واو اليك هم الفاسقون عطف على قوله ولا تقبلوا  
 ثم جعل الاستئنا مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واو اليك  
 لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعلم  
 بقول الشهادة والفسق ليسقطان بالتوبة عند فاجل  
 المختلفة في اية القذف هي قوله ولا تقبلوا تعالى فاجلدوه  
 وقوله تعالى ولا تقبلوا وقوله واو اليك هم الفاسقون  
 ونحن جعلنا الاو ابي خيرا لانها اخرجنا بلفظ الطلب  
 مفوضين الى الامة وجعلنا واو اليك مسئلة لاننا

بطريق

بطريق الاخبار والاستئنا مصروفا الى واو اليك ومن اقسام  
 بيان التغير الشرط وقدمه اي في لفظ مفهوم المخالفة  
 والفرق بينه وبين الاستئنا يظهر في قوله بعثت منكم هذا  
 العبد بالعلم الانصاف العبد انه يقع البيع على النصف بالعلم لان  
 الاستئنا نكلم بالبيان فكانه قال بعثت نصف العبد بالعلم ولو  
 قال على ان لي نصفه يقع على النصف بحسامة فكانه يدخل في  
 البيع لفائدة تقسيم الثمن لم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط  
 لانه بيع شيء من شئين فصل في بيان التبدل وهو  
 النسخ والحبس ههنا في تعريفه وجوانه وعمله وشرطه  
 والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراجعا عن  
 دليل شرعي مقتضيا خلافا حكمه ولما كان الشارع عاملا  
 بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني  
 بيانا محضاً ملحقاً بالحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقاً  
 كان الباقي فيه اضلاً عندنا لجهلنا عن مدته فالشأن  
 يكون تبديلاً بالنسبة الى علمنا كالقتل فانه بيان للاجل  
 في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقها تبديل  
 وموجايز عندنا في احكام الشروع خلافا لليهود عليهم اللعنة  
 فعند بعضهم باطل نقلاً وعند بعضهم عقلاً وقد انكسر بعض  
 المسائل ايضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشارع

التبديل



الماضي لم ترتفع بشرية محمد عليه السلام وتلك الشرايع  
باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم  
يريدوا هذا الخلق بل مدادهم ان الشريعة المتقدمة موقنة  
الي وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن  
ان موسى وعيسى عليهما السلام بشران بشر محمد عليه السلام  
واوجبا الرجوع اليه عند رجوع ظهوره واذا كانت  
الاول موقنة لا يستحق الثاني ناسخا ونحن نقول بان  
الله تعالى سماه نسخا بقوله تعالى ما ننسخ من آية  
اما النقل ففي التوراة تنسكوا بالسبب ما دام السما  
والارض وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى  
عليه السلام ان لا نسخ لشريعته قلنا هذه الدعوة غير  
صحيحة لوجود الخريف واما العقل فلانه يجب كون الشيء  
ما موراه ومنهبا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يجب  
البدء والجعل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة  
ادم عليه السلام وحل الجزاء اي حوا له لم يكن احد لم نسخ  
في غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما نسخ  
بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل  
الثاني بيان لمرة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم  
بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم

مسألة

مسألة لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام  
حجة الا في وقت نزوله وما عده فلا والحجواب عن هذا  
اقا بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة  
علم انه لم يغيره واما بان النص لا يعلو شرعية موجبة قطعا  
الي زمان نزول النسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور  
اعلم ان نسخ الاسلام رحمة الله اجاب عن قولهم انه يجب  
كون الشيء ما موراه ومنهبا عنه بقوله ان الامر للوجوب  
لا للبقاء واما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء  
ما موراه ومنهبا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب  
نظر وموانه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس  
بحجة عند علمائنا فلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة  
النبي عليه السلام حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة  
بعد وهذا قول باطل قانما قيدنا بزمن النبي عليه السلام  
لان بقاءه عليه السلام ارتفع لاختلال النسخ وبقي السراج  
التي قبض النبي عليه السلام عليها قطعيتها موبدة وقد خطر  
بياني عن هذا النظر جوابان احدهما انه يلزم ان مثل  
هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغيير  
معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فبؤته بالنص  
وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغيرا اذ لو نزل ليتين



النبي عليه السلام فلما لم يبيح علم انه لم ينزل فغير  
 فلهذا الاستصحاب يكون حجة وثانها انا لانقول  
 ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبة  
 قطعاً الى زمن نزول النسخ ولهذا يندفع التعارض  
 المذكور وهو كون النسخ ما موراً به ومهتياً عنه في زمان  
 واحد لان النص الاقل حكمه مؤقت الى زمان نزول النسخ  
 فاذا نزل النسخ لم يبق موجب الاول وهذا عيى ما ذكرنا  
 في اول الفصل انه لما كان الشارع عالماً بان الحكم الاول  
 مؤقت الى اخن فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى  
 ان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا حكمة بالغة  
 وهي كالا حياً ثم الامتاحة وايضا يلى حسن الشئ وقبحه  
 في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في  
 نفسه كالحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى واما لما  
 وما يجري مجراها كالا مود الحسية والاختارات عن  
 الامور المتاضية والحاضرة او المستقبلة نحو مسجد الملايكة  
 واما ان يحتمل كالحكام الشرعية فهذا اما ان يلحقه  
 تايد نصاً لقوله تعالى وجاعل الذي اتبعوك الية وقوله  
 عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة ودلالة كاشرة  
 الى فنصر الرسول عليها الرسول عليه السلام فانها مؤقتة

بدلالة

بدلالة انه خاتم النبيين او فوقيت عطف على ما بيده في قوله  
 اما ان يلحقه تايد فان النسخ قبل تمام الوقت بدو او  
 يكون الحكم مطلقاً عنهما اي عن التايد والتوقيت فالذي  
 يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتكوى من الاعتقاد  
 كان ولا حاجة الى التكوى من الفعل عندنا فعند المعتزلة  
 لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله  
 يكون بدا ولنا انه عليه السلام امر ليله العراج بحسبي  
 صلاة ثم نسخ الذائد على الحسن مع عدم التكوى من العمل في  
 ذلك لانه يمكن ان يكون المقصود هو الاعتقاد فقط او الاعتقاد  
 والعمل جميعاً وهنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل  
 الاعتقاد اذ قوي لانه يكون فانه يصح ان يكون قد بينه مقصود  
 كما في المسألة ومو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف  
 العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعند كالا قزار والصلاة والصوم  
 وغيرها وذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اي من  
 قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ  
 فان الاستحلاف لا يكون نسخاً لان الاستحلاف لا يكون الامع  
 تقرير الاصل على ما كان واما امر بذبح الولد ابتداء على القولين  
 فان قيل الامر بالذبح الاصل فيكون نسخاً هذا اشكال  
 على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم ليس بنسخ قلنا لما قام الغير



مقامه عاد المحرمة الاصلية واما النسخ فهو اما الكتاب  
 او السنة لا القياس على ما ياتي ولا الاجماع لانه ان كان  
 في النبي عليه السلام يكون من باب السنة لا من فردية  
 الشرايع وان كان بعد فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقساما  
 نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة او الكتاب  
 بالسنة او بالعكس وقال السنا في رحمه الله بعضا  
 الاخيرين لقوله تعالى نافي بخير منها او مثلها دليل على  
 امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه لي دون  
 الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدا له من تلقاء  
 نفسي ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عن حديث فاعرضوه  
 على كتاب الله الحديث اوله تكثر لكم الاحاديث من بعدي  
 فاذا روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى  
 فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولا تخافوا نسخ  
 الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعمه كلام ربه  
 وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا تصدقه  
 فالتعاون بينهما اولى واخرج بعض اصحابنا على جواز نسخ  
 الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين  
 والاقربين اول الآية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم  
 الموت ان تترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف  
 بقوله

ومن

بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن  
 الآية اول الآية قوله تعالى واللائي ياتين الفاحشة من نسائكم  
 فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت  
 حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام  
 النبي بالشيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اي ما  
 مر من الاحتجاجي لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج  
 الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت بآية الوارث اذ في  
 الاقل فوضها النيا لم يولي بنفسه بيان حق كل منهم والي اشار بقوله  
 بوصيكم الله في اولادكم وقال عليه السلام ان الله اعلم كل ذي  
 حق حقه ولا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني  
 بقوله ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب  
 الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه السلام  
 الشيب بالشيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيب والشبيحة  
 اذ ارنيا فارجموها وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى  
 فنسخ تلاوته وبقي حكمه لم لما بين فساد ما اخرج به بعض  
 اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة اذ ان يدرك الحجة  
 الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام  
 حين كان مكة صلي الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان  
 يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة

هذا م





والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب اعلم انه عليه السلام  
لما كان مكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدري انه كان بالكتاب  
او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر  
شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب  
ومؤقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام فتنسخ السنة بالكتاب  
فتبقى اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فتشكوك  
فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب  
بالسنة ومؤقوله وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض  
رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من  
النساء ما شاء فتكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا تحللك  
النساء من بعد ولا انه بعث مبينا فجاءه ببيان من حكم الكتاب  
بوجي غير متلو ويجوز ان يبيح الله تعالى بوجي متلوم من حكم  
لبيت بوجي غير متلو وقوله تعالى فاتح خير اي فيما يرجع الى  
مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا كنهنا انما تنسخ حكمه  
لانظمه وهي في الحكم مثلالا ايمان سلم ان المراد بالخيرية  
من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب وان الاحكام  
المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب  
والسنة في اثبات الحكم مثلالا وان الكتاب راجح في النظم  
بان نظمه محجور ويثبت ينظم الاحكام كالقراءة في الصلاة ونحوها

وليس

وليس ذلك من تلقا نفسه لقوله ان هو الا وحي بوحى اي ليس  
نسخ الكتاب بالسنة من تلقا نفسه وهذا جواب قوله  
قل ما يكون لي ان ابذل من تلقا نفسي وقوله عليه السلام فاعضوا  
على كتاب الله تعالى اذا شكركم فيه او لم يكن في المحنة بجبا لنسخ  
به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله يكسر لكم الاحاديث  
من بعدي وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب مرة بالكتاب  
والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكلام من  
عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل والاعتبار بالطعن  
الباطل وفيها ذكرنا اعلام منزلة الرسول عليه السلام وتظيم  
سنة ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كنهن كسوخ الوصية  
للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ماروق  
عائشة رضي الله عنها ما قبض النبي عليه السلام حتى اباح  
الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا تحل  
لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب  
نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى قول وجهك شطر  
المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام  
كنت نهيتكم عن زيادة القبور الا فزوروها الحديث  
مستثناة يجوز ان يكون النسخ استحقاقا لانه في ابتداء  
الاسلام كل من عليه الصوم كان مخيرا بين الصوم والقدية



ثم صار المقدم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف  
لقوله نأت بخير الآية قلنا الاسبق قد يكون خيرا لان فيه  
فصل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ  
بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث  
انه تبديل بشرط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين  
المتواتر وخبر الاحاد ومع المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم  
والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بمقتضى العلم او بالانسا  
لصنف ابراهيم والانسا كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام  
قال الله سنقرؤك فلا تنسى الاما شاء فاما بعد وفاته  
فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له حافظون  
واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فمنعه البعض لان  
النسخ حكمه والحكم بالنسخ فلا انفكاك بينهما ولما قوله  
تعالى فامسكوهن في البيوت لنسخ حكمه وبقي تلاوته  
ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون  
ونحوهما ونسخ قراءة ابي مسعود رضي الله عنهم كما عرفت وهو  
ثلاثة ايام متتابعات مع بقا حكمه فلا نسخ حكمه اي حكم  
النسخ على قسمين احدهما يتعلق بعينه والآخر بمظهره كالنسخ  
وجواز الصلاة وحرمة الجنب والحائض فيجوز ان ينسخ  
احدهما دون الآخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما  
الحكم

الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا على ان الزيادة  
على النسخ نسخ ام لا وذكرنا انها اما بزيادة جزء كزيادة  
ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالإيمان في الكفارة واما  
يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في العلوفة زكاة بعد قوله  
في السائمة زكاة وهي النسخ عندنا اي الزيادة على النسخ  
لنسخ عندنا ويجب استئنا الثالث اذ لا نقول بالمفهوم اي  
مفهوم المخالفة علم ان في المحصول واصول ابن الحاجب  
ذكر ان الزيادة على النسخ اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط  
او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد  
من هذه الثلاثة ومما قاله الزيادة لنسخ عند ابي حنيفة  
فاقول يجب استئنا الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم  
المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على  
انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند السافعي رحمه الله لمطلقا  
وقيل لنسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيّر الأصل حتى لو  
اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة  
في الفجر وعشرين في خد القذف مثلا والخبير في الثلاثة  
بعد ما كان في الاثنى عشر كالشاهد واليما كان في الاثنى  
الخبير بين الاثنى عشر شهادة رجلين او رجل وامرأتين  
فزاد السافعي رحمه الله امرنا ثالثا وهو الشاهد ويبيد الذي



لكن الاخيرين لا يستقيم على هذا التفسير اعلم ان ابن  
 الحاجب اورد هنا ثلاثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة  
 في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة  
 ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان  
 الاخيران وهما زيادة عشرين في احد العقد والشاهد  
 والتمسك بالاستقيمان على هذا التفسير فانه فتر تغيير  
 الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة  
 وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين  
 الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة  
 وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لكالوضوء  
 في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين في المحصول  
 واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو  
 انه لا سلك في الزيادة تبدل شيئا فان كان اي الشيء  
 المبدل حكما شرعيا يكون شيئا واحدا وان يكون  
 عدما اصليا فلا لنا الا زيادة الجزء اما بالتخيير في  
 الثاني او في ثلاثة بعلم ما كان الواجب واحدا او احد  
 اثنين فتر حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فترفع  
 اجزا الاصل كزيادة الشرط وهذا يدل على ان الزيادة  
 نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وتقديره ان الزيادة

المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط  
 اما زيادة الجزء فاما يكون بثلاثة امور الاول في التغيير  
 في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع  
 حرمة ترك ذلك الواجب والتسك بالتخيير في ثلاثة بعد  
 ما كان الواجب احدا الاثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك  
 احدهما الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة  
 هنا ترفع اجزا الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزا  
 الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم  
 شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه  
 كما ذكرناه اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد  
 الاثنين والجزا الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك  
 التي يرفعها التغيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت اذا لم  
 يكن شيء اخر خلف عنه والاصل عدمه قد ذكرنا ان التغيير  
 يرفع حرمة الترك وهو حكم شرعي وانهم يقولون حرمة الترك  
 التي يرفعها التغيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا  
 الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء اخر خلفا  
 عنه والاصل عدمه اما اذا كان شيء اخر خلفا عن ذلك  
 الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه  
 مبينة على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني



على عدم أصلي لا يكون حكما شرعيا حرمة ترك ذلك الواجب  
 لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلماذا يثبت  
 التخييري على غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا  
 بين التيمم والوضوء بالنبيذ ففي هذا لا يكون الشاهد  
 والتميز لنا على قوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا  
 تفريع على مذهبي الحسين فنص الكتاب وجب غسل  
 الرجلين على النعيمي فيمكن ان يثبت التخييري بين التيمم  
 والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص واجب  
 رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر  
 الواحد التخييري بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين  
 قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف  
 لا بد اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس على حرمة  
 الترك بل النص على حرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون  
 حرمة حكما شرعيا ولو كان الامر حكما توهم لم يكن شي  
 من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك  
 الصلاة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وايضا  
 وجوبهما وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب  
 احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون  
 اي الاستخلاف نسخا وان كان في المسح والنبيذ بخبر مشهور

١٥٥  
 اي فان كان الاستخلاف نسخا في المسح على الخفين والوضوء  
 بالنبيذ يثبت بخبر المشهور ونسخ الكتاب بخبر المشهور  
 جائز عندنا وقوله فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا  
 فيكون الشاهد واليميني ناسخا لم اورد العروة على ان الزيادة  
 نسخ عندنا وقال فلا يزداد التعريب على الجلد والنية والترتيب  
 والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء على الطواف والفاحة وتعديل  
 الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والائمان  
 على الرقبة بالقياس اي لا يزداد قيد الايمان على الرقبة في كفارة  
 اليميني بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم ردتم الفاحشة  
 والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت الفرضية لانها  
 لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه  
 بديل قطيع والواجب ما ثبت لزومه بديل ظني فقد ردتم  
 على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزداد به وهو الوجوب ويمكن  
 ان يجاب باننا لم نرد الفاحشة والتعديل على وجه يلزم منه  
 نسخ الكتاب لاننا لم نقل بعدم اجز الاصل لولا الفاحشة  
 والتعديل حتى يلزم النسخ حيث نزل قلنا بالاجوب فقط  
 بمعنى انه ياتم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب  
 اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب  
 واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط



للصلاة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه  
 يعني انه يا ثم تاركه بل لاجل الصلاة يعني انه لا يجوز الصلاة  
 الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فعنده ان لا تقع  
 الصلاة الا بها فليزمن من وجوبها عدم اجزا الصلاة اليه  
 الاصل وهذا سران ابا حنيفة رحمه الله جل في الصلاة واجبا  
 ولم يجعل ذلك في الوضوء فلهذا ما ادق نظره في احكام  
 الشريعة العرفية ومما الذي اضله ثابت وخرجه في السماء  
فصل في بيان الضرورة ومما رتبة انواع الاول  
 ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه  
 الثالث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المصاريب اذا بين  
 تعيين الباقي له بما لا قياسا واستحسانا وكذا نصيب  
 المال استحسانا في الشركة في صدر الكلام اي اذا بين  
 تعيين الباقي للمصاريب استحسانا لا لقياسا لان  
 المصاريب انما يستحق الترخ بالشرط ولم يوجد بخلاف  
 ربح المال فانه يستحق لان الترخ بناء مكره فيكون له شيء  
 اذا فسدت المصاريب يكون كل الربح للمالك والمصاريب  
 اجر عمله هذا هو وجه القياس قاما وجه الاستحسان  
 فذكر في المتن والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم  
 كسكوت صاحب المشرع عن تغيير نية يند بدل على حقيقته

وما جعل ابو حنيفة واجبا  
 في الصلاة دون الوضوء

وكذا

وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم  
 منفعة البدن في ولد المغرور روي عن عمر رضي الله عنه  
 فتم اشترى جارية فاستولدها ثم استحققت بد الجارية  
 على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاوور على ارضي  
 الله عنه واشترى في الصحابة رضي الله عنهم ولم يروه احد  
 ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض  
 عنه بعد ما دفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بالمعوي  
 عليه وكذا سكوت المبكر اليه لغيره جعل بيا نالحا اليه بوجوب  
 الحيا وكذا المنكول جعل بيا نالحا اي جعل اقدار الحال في الناكل  
 ومما اذ امتنع عن اذا ما لزمه ومما يبيح مع القدرة عليها  
 فيدل ذلك الامتناع على اقتداره بالمدعي لانه لا يظن بالمسلم  
 الامتناع عما هو لا ذم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك  
 بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون  
 المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل بيا ناضروا رفع الغزو  
 كالمعوي بسكت حتى يري عبده يبيع ويشترى يكون اذا دفع  
 للمغرور عن الناس وكذا سكوت السفيع جعل تسليمه لانه  
 ان لم يجعل تسليمه فان امتنع المشتري عن التصرف بكون ذلك  
 ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم نفق السفيع تصرفه بقر  
 المشتري ايضا والتابع ما ثبت بضروره الكلام نحوه على ماية







حتى سألوه في حديثنا في قسمة الفضل لما ساءوا وعرضي الله عن الصحابة  
 رضي الله عنهم في ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والأمساك  
 إلى وقت الحاجة وعلى رضي الله عنه ساكن حتى سألوه فقال اري ان يقسم بيني  
 المسلمين وروي في ذلك حديثا فعلم عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل  
 سكوتهم دليل الموافقة حتى شافهم وجوه على رضي الله عنه السكوت مع  
 ان الحق عند خلافه وسأوه في اسقاط الجنائز فاشادوا بان لا غرم  
 وعلى رضي الله عنه ساكن فلما سألوا قال اري عليكم الغرة فلم  
 يكن سكوتهم تسليما روي ان عمر رضي الله عنه ضرب امرأة لجنائز  
 فاسقطت الجنائز فسأوه الصحابة فقالوا لا غرم عليكم فانك  
 مودب وما اردت الا الخير وعلى رضي الله عنه ساكن فلما سألوه  
 قال اري عليكم الغرة ولأنه قد يكون للمهاجرة كما قيل لابن  
 عباس ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول  
 فقال ردتته وذكر الامام سراج الدين في شرحه للمفردين  
 ان العول ثابت على قول الصحابة باطل عند ابن عباس رضي الله عنهما  
 يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام اولاد  
 مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسئلة من  
 ستة وتقول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف  
 ثلاثة وللأم الثلث اثنان وللأخت الباقي وهذه اول طهارة  
 وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فاشاد العباس الى ان يقسم المال

بطلمي  
 العول ثابت على قول عامة الصحابة  
 سوى ابن عباس رضي الله عنهما

على سبيلهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابنه صبيا فلما بلغ  
 خالف وقال من شاء باهنته ان الله الذي احبب رمل عالج عدوا  
 لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر  
 رضي الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضي الله عنه رجلا مهيبا  
 فنهيت وقد يكون للتأمل وغيره اي يكون السكوت للتأمل وغيره  
 من الاسباب المانعة للاظهار وكنا ان شرط التكلم من الكل ينقص  
 غير معتاد والمعتاد ان يتولي الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما  
 كان الحكم عندهم مخالفا للسكوت حرام والصحابة لا يهتمون  
 بذلك واما سكوتهم فيمكن حملهم على ان ما افتوا من امساك  
 المال اي مال ما فضل عندهم وعدم الخرم عليه اي في مسئلة  
 الانسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم  
 صيانة عن العقيل قال ورعاية لحسن الشئ والعدل كان احسن  
 وبعد التسليم اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا فكان  
 خطأ السكوت بشرط الصيانة عن الفتور جائز وذلك الى آخر  
 المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف  
 والمناظره بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر  
 وكان عمر الحق للحق وان صح فيجعل عليه انه اعتذر عن الكف  
 عن المناظره معدا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين  
 مذهبه ولم يوضح عند ذلك يكون شيطانا ليس بسكونه عن الحق



لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابا عبا سوري في الله عند  
 انما اعتدوا عن الكف عن المناظرة اليه لم تكن واجبة عليه ولما  
 شرطنا مضي مدة التامل لم ترد الشبهة اليه ذكرتها وهي ان السكوت  
 قد يكون للتامل مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين  
 يكون اجماعا عليه في قول ثالث عندنا قاتل في غير الصحابة  
 فكذلك عند بعض بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة  
 اذ لا يجوز ان يظن بهم الجمل اصلا نظيره انهم اختلفوا في  
 عترة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعتد با بعد الاجابة  
 وعند البعض بوضع الحمل فالالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل  
 قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجدم مع الاخوة فعند  
 البعض كالامال الجدم وعند البعض المقاسمة فحرمان الجدم  
 قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الزنا فعندنا  
 العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس  
 وعندنا ذلك الطعم والادخال مع الجنس فالقول بان العلة غير  
 ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة  
 مع الابوين فعند البعض للام تلك العلة في المستائين فالقول  
 بتلك العلة في احرمانهم وتلك الباتية في الاخرى قول ثالث  
 لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح في العيوب الخمسة فعند  
 البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض في الفسخ ثابت في كل

منها فالفسخ في البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعتبر  
 عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السيلين  
 فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء  
 الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجوه ثالث لم يقل به  
 احدوا ايضا المخرج من غير السيلين ناقص عندنا لا متيق المرأة  
 وعند الشافعي للتوفيق لا المخرج فشمول الوجوه او شمول  
 العدم ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين الحق موت  
 التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه  
 لم يخرج احدا من الاحبان مثال الاول المصورتان الاول بيان فان  
 الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب  
 البعد الاجلبي واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يستلزم اجماعا  
 مركبا فانه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر بجمع عليه  
 وفي الجدم مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان  
 الجدم ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة  
 الاخوة لفة مذهب واحد لا محالة لاجتماع ولو كان مثل هذا  
 مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابته او مجتهدا في مسألة  
 يلزمه ان يوافق في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند  
 ابن مسعود الحامد المتوفى عنها زوجها عدة تنبؤ وضع الحمل وابع  
 حنيفه رضي الله عنه وافقه في ذلك ولم يوافق في ان المحرم



يجب حجب نقصان عنده ولم يقل احدا بان المجموع المركب  
من كون عدها بوضع الحرام مع انتفا الحرام منتف اجماعا اما  
عند ابي مسعود فليثبت الثاني واما عند غيره فلا انتفاء  
الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين واقفا بعض الصحابة  
في مسألة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسألة اخرى  
اقول التمسك بالاجماع المركب وعدم القائل بالفضل مشهور  
في المناظرات وابطال الدعي الوصية الذي نقلته عن  
بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم  
انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الوضع  
كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوصوب في الغمار لا يخرج من ان  
يكون ثابتا ولا فائدا كان يكون ثابتا في الحلي قياسا  
وان لم يكن ثابتا في الغمار مع عدم في الحلي وهذا منتف  
اجماعا فمذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد في  
ما قاله الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدم  
وهو منتف عند الشافعي اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم  
بل اظهر ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض  
المتأخرين ومعه ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما  
اجعوا عليه لم يجر احدا له كلام غير مفيد لانه لا خفاء في  
ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجعوا عليه كان مردودا  
والخصم

في الغمار هو  
في الحلي يلزم العدم  
في الغمار هو

والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال  
ما اجعوا عليه في جميع الصور اما في مسألة واحدة كما في العدة  
وهو ان الجدة اما في مجموع المسائل وفي مسألة الزوج او الزوجة  
مع الابوين احدا المتولين ثابت ومثل ذلك الحلي في كليهما او ذلك  
الباق في كليهما فذلك الحلي احدا مما دون الاخرين مخالف  
للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسألة الخارج من غير  
السييلين احدي الطهارتين واجبة اجماعا والقول بان لا في  
منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول  
بان العدة المذكورة لوضع الحرام مع انتفا الحجب المذكور مبطل  
للاجماع فالمتان في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع  
عن صورة لا يلزم فيها ذلك فلا بد من ضابط وموان  
القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو  
من الاحكام الشرعية فيكون القول الثالث مستلزما  
لابطال الاجماع والا فلا فقد ذلك نقول ان المختلف فيه  
اما حكم متعلق بمحل واحد حكم متعلق بالكثر من محل واحد اما  
الاول المسئلة فكل مسألة العدة والجرح الاخوة فان القولين  
يشتركان في ان العدة لا تقضي بالاسهر ووجدها وان الجرح  
لا يجرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما مسألة الربوا  
فعلته القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد

على هذا الضابط



هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم واحد الامرين / واحد الامور  
امرا فاحداً فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحداً بل واحد  
اعتباري ولو كان امراً واحداً فليس حكماً شرعياً بخلاف  
مسئلة الخارج من غير السيلين فان الوهب احداً القسطين  
اما المؤمنون او غنسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد  
هو حكم شرعي ونحو وجوب التطهير فان التطهير واجب  
بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو المؤمنون عندنا وفعل  
المخرج عند السافيع فالقول بان لا شيء من التطهير واجب  
خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون  
مخالفاً للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فنقول  
الوجود مخالف للاجماع فنقول هذا الافتراق هنا ليس  
حكماً شرعياً اي حكم الشرع بان المناقاة ثابتة بينهما  
حيث يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان  
الافتراق حكماً شرعياً كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها  
الغائب مات فتزوجت وولدت فحيا الزوج الاول  
فعندنا ثبت النسب من الزوج الاول وعند السافيع من  
الاخير فنبوته من كليهما او عدم النبوة من احدهما فثبت  
اجماعاً في هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني  
فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع عدم

في الاخر

171  
في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمستوف القول  
بان كلامهما ناقصا وليس في منهما ناقصا لا يكون خلاف الاجماع  
فان القول بان تناقض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رحمه  
في مسئلة المتس ولقول السافيع في مسئلة الخروج وليس  
في منهما مخالف للاجماع ولو جعل الحكم حكماً واحداً كما  
يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المتس قول ابي حنيفة  
رحمه الله وعكسه قول السافيع فهما لا يشتركان في امر واحد  
ولو جعل احداً الافتراق بين مستتر كما فقد مر ولو قيل يشتركان  
في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلاة فان احقهم ومتس المرأة  
لا تجوز صلاته بالاجماع اما عندنا فلا الاحتجاج بروايات  
عنده فلمس والذي يخطري بالي ان لا يقال ان هذه الصلاة  
باطلة اجماعاً لان الحكم عندنا انهما لا تجوز للاحتجاج  
والحكم عند السافيع رحمه الله انهما لا تجوز للمس وكل من  
الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن  
ان ابا حنيفة رحمه الله يكون مخطيا في الخروج مصيبا  
في المتس والسافيع يكون مخطيا في المتس مصيبا في الخروج  
اذ ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون  
مخطيا في الآخر واما ان يكون الثابت في البعض الوجود  
في الصورةين وعند البعض عدم في الصورةين ويسمى هذا عدم



القابل بالفصل قاتا الاجماع المركب فاعلم من هذا المسئلة الزوج  
 مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب  
 فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر  
 ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركي في حكم واحد  
 شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظرا انه  
 ليس للاب وللمجد اجبارا البكر البالغة على النكاح عندنا  
 وعند السافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول  
 بولاية الاب دون المجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود  
 وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة  
 فان المجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما  
 حكم شرعي بخلاف الزوج والزوجة في ان للام تلك الكثرة  
 اولئك الباقي لم يعهد حكمهما شرعيا وكذا في العيوب  
 الخمسة المتساواة بينهما لم يعهد حكمهما شرعيا واما ان  
 يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم  
 في الآخر وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما  
 يجوز ان يتفادون الفرض في الكعبة عند السافعي وجواز  
 كليهما عند ابي حنيفة رحمه الله في جواز التفاد متفق عليه  
 فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون التفاد خلاف  
 الاجماع وكسب الملاقح والبيع بسط الحيات فان الثاني يفيد

الملك

الملك عند ابي حنيفة رحمه الله دون الاول وعند السافعي  
 كل منهما لا يفيد الملك فالملاقح متفق عليها فالقول  
 بافادتهما الملك او افادتهما الملاقح لا البيع بالشرط خلاف  
 الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني  
 في اهلية من ينقذه الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه شرع  
 ولا بدعة فان الفسخ يورث التهمة ويسقط العدالة  
 وصاحب البدعة يدعى الناس اليها وليس هو من الامة  
 على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب والسفاهة وكذا  
 المجنون اعلم ان البدعة لا يخرج عن احد الامرين اما التعصب  
 او السفاهة ان كان واقر العقل عاما بقبح ما يعتقد  
 ومع ذلك لجأ الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن  
 واقر العقل كان سفاهة اذ السفاهة خفة واضطراب تحمله  
 على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما المجنون فهو  
 عدم المبالاة فالمفني الماحن هو الذي يعلم الناس الخيل  
 واما عاقبة الناس فقيمة الاحتياج الى التزاي كنفذ القول  
 واسمات الشرايع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما  
 يحتاج لاعترافهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما  
 اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا  
 للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والناهي اجماع لا يفيد

المجتنون عدم المبالاة



قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للمقطع ثم الاجماع  
يفيد زيادة تأكيد فنقل القرآن واثبات الشرايع من  
هذا القبيل والاجماع الاول لا يتقدم ما يخالف واحد  
وذلك المخالف او مخالف اخر في عهد اخر لا يكفر بالمخالفة  
واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه  
فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع  
حي لا يكفر باحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام  
المخالفة حتى لو خالف احد يكف. وبعض الناس خصوا  
الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين وبعضهم  
يعتبر الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجز وبعضهم  
باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي  
خبثها وان الخطا خبث الا ان هذه الامور ايدة على الاهلية  
ومابدا على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند  
البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام  
عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة  
فما يقع لاحد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلفت  
الصحابة والمخالف واحد في مخالفة الجمع الكثير والسواد  
الاعظم حاشية المشايخ متى هو امة مطلقة. والمعاد  
بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طهرهم  
طريقة

173  
طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم دون  
اهل البدع. واما الثالث في شروطه القراض العصر  
ليس شرطا عندنا وعند النسا في رحمه الله يشترط ان يوتوا  
على ذلك لاحتمال وجوع بعضهم ولنا ان تحقق الاجماع فلا  
يعتبر توهم وجوع البعض حتى لو وجع لا يعتبر عندنا مسئلة  
شرط البعض كونه في مسئلة غاي مجتهد فيها في زمن  
الصحابة فجعلوا الخلافة المتقدمة ما لغا من الاجماع المتأخر  
لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافة لدليل لا لغيره ودليله  
باق ولان في نصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة  
والمختار عدم شرط ملات المعنويات اتفاق اهل العصر وقد  
وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا انزل نص بعد  
العمل بابقيا سؤلا يلزم التضليل الذي ذكر. اعلم ان  
الصلاة اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل  
مقرونا به لا يله بشرطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم  
لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بشرطه  
ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله  
تعالى فان اراد بتضليل الصحابة المعني الاول فلا نسلم  
لروم لان الصحابة اذا اختلفوا وقام كل واحد منهم بالدليل  
مقرونا بشرطه لا يكون احدهم ضالا او مخطا بالنظر



بالنظر الى التليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد  
 الطرفين فذلك دليل المخالف لم يبق الا ان دليل لا نه حجت  
 دليل قوي ومعه الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل  
 لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر  
 الى التليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض  
 الصحابة بالنظر الى الحكم يمنع بل تضليل كلهم بالنظر الى  
 الحكم يمنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق  
 لا بعدوهم ومع ذلك لا نسلك ان احدهم محط نظر الحكم  
 لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انهم ان  
 ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل والتضليل  
 غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان  
 لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا  
 التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم مناعه لان  
 الجهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك  
 ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى محط  
 وضال • واما الرابع ففي حكمه وموان يشهد الحكم بقتينا  
حي يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين  
فان قبل الوعيد متعلق بالجموع وهو المساقفة والاتباع  
قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المساقفة فائدة

اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى  
 ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله ما توفى ونفصله جهنم وساء  
 مصيرا اي يجعله وليا لما توفى من الضلالة ووجد الاستدلال  
 انه جمع بين شناعة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين  
 في الوعيد ولا نسلك ان شناعة الرسول وحدها تستوجب  
 الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المساقفة  
 فائدة وكان الكلام حينئذ ركيزا كما لو قال ومن يشاقق الرسول  
 وبكل الخبر فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا  
 شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه  
 سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل  
 المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما الى به النبي صلى الله عليه  
 وسلم لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول  
 ويكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المساقفة  
 ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يضر فيها  
 ما الى به النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما الى به  
 النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا  
 في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما الى به النبي  
 عليه السلام ومن غير هذا الغير يكون واجب الاتباع فان  
 شرط كونه واجب الاتباع لاتفاق الامة حصل المطلوب فان لم يشترط



في عدم الاتصاف اذا كان واجب الاتباع فتح تحقيق الاتفاق  
 اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين  
 مركبا فما اتي به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتي به  
 النبي عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون  
 دخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء  
 الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه غيره عينه  
 لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير  
 عشرة دراهم مع انه يملك اجزا العشرة واعلم ان هذا هو  
 الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان  
 يكون ما اتي به النبي عليه السلام عين سبيل المؤمنين مع  
 انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم  
 مشافة الرسول عليه السلام غير مفهوم اتباع غير سبيل  
 المؤمنين وهذه الغيرية كافية لصحة العطف لقوله  
 تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول  
 عين اطاعة الله في الوجود الخارجي لقوله تعالى ومن يطع  
 الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله  
 تعالى كنتم خيرة امتي لاني والخيرية توجب الحقيقة فيما اجتمعوا  
 لانه لو لم يكن حقا كان من لا لا لقوله تعالى فماذا بعد الحق  
 الا الضلال ولا شك ان الامنة الضالين لا تكون خيرة الامر

على انه قد وصفهم بقوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر  
 فاذا اجتمعوا على الامر بالشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن  
 الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجتماعهم حجة وقوله  
 تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسطا العدل لانه  
 ومنه قوله تعالى وسطهم وكل الفضائل مضمرة في التوسط  
 بين الافراط والتفريط فان روي الفضائل بالحكمة والعفة  
 والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة القوة العقلية وهي  
 متوسطة بين الجزرة والغباء وتوسطه ان ينهي القوة  
 العقلية الى حد يمكن للمقدور الوصول اليه ولا يتجاوز عن  
 الحد الذي وجب ان يتوقف عليه فلا يتحقق فيما ليس من  
 شأنه التحقيق كالتيقن في المتشابهات والتفتيش في مسئلة  
 القضاء والقدر والشروع في العقار في المبدأ والمعاد  
 كما هو دأب الفلاسفة والحفظة هي نتيجة تهذيب القوة  
 الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والمجود والشجاعة  
 نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والحيث  
 قائما بحمد فبها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركبة للروح  
 الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا ينجح  
 بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة  
 والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوسطا بهذا العدل والعدالة

بطل  
 دوس الفضائل



نفتيحه الرسول في الصراط المستقيم وتنبؤ الرزق عن سوا السبيل  
وقوله عليه السلام لا يجتمع ائمة على الضلالة وقوله عليه السلام  
ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن \* هذه هي الأدلة  
المشهوره على ان الاجماع حجة فقوله تعالى ومن يشاقق  
الرسل فقد عرفت ما عليه وما غيبي من الايات فدلالة  
على ان اتفاق مجتهد عصر واحد حجة ليست بقوة وما ذكره  
من اخبار الاحاد فيلوع مجموعها الى حد التواتر غير معلوم  
والاجماع دكيل قاطع يكفر جاحده فيجب ان تكون الدلائل  
الدالة على انه دليل قطع قطعية الدلالة على هذا المدلول  
المطلوب فاننا اذكريا سطح خاطري فاقولنا لقضايا المتفق  
عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس هو العدل  
حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينا بضاهي  
المتواترات والمجربات لاننا اذا اتفقوا على قضية فاذ لم  
تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يجنبه العقل  
فلولا ذلك يلزم القبح في المتواترات وان كانت ثابتة  
عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع وان كان  
واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بداهة  
او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه  
خطأ فوقع الخطا بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والمكلماء

والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على  
العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس مقننا الا انه مع ما يقع  
في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاق  
لا يكثر ولولا ذلك يلزم القبح في المجربات وان توقف على التمع  
فان حكم العقل بوجود قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قبله  
فهو المطلوب فان لم يحكم فاتفق الجمهور على قبوله من غير  
وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل  
الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس  
كما شاهد من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقده  
الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد على ذلك ان  
الانبياء واهل الحق لم يجافوا ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم  
بل رفضوها وهم قد اعتقدوا لم يخشوا بصدده وايضا مثل  
ذلك الاحتمال يرجع على المتواترات الماضية ولم يفتح فيها  
فالتالي ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم  
في عصره على امر فذا من خواص ائمة محمد عليه السلام فانه خاتم  
النبين فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم  
ولا استك ان الاحكام الى تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الخواص  
الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم احكام تلك الخواص  
من الوحي الصريح وبقيت احكامها مبهمة لا يكون الدين كاملا



فلا بد ان يكون المجتهد في ولاية استنباط احكامها من الوحي  
 فان استنبط المجتهدون في عصر حكما وانفقوا عليه يجب على  
 اهل ذلك العصر قبوله فانما قهرهم صناديقه على ذلك الحكم  
 فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين  
 تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم اليقين وقوله وما  
 تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا  
 قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية نزل  
 على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقه فان اتفق الطوائف  
 على حكم لم يوجد فيه وجه صريح وامروا اقوامهم به يجب  
 قبوله فانما قهرهم صناديقه على الحكم فلا يجوز مخالفة  
 بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا  
 الرسول واولي الامر منكم فالمراد بالامر ان كانوا المجتهدين  
 فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوجه يجب اطاعتهم وان  
 كانوا الحكماء فان لم يكونوا مجتهدين فلم يعاملوا بالحكم المذكور  
 يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا  
 اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا اسئلوهم وانفقوا على الجواب  
 يجب القبول والامر يكون في السؤال فائدة فيجب على الناس  
 الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعد لما مر وايضا قوله  
 تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم فلا يكون الاية

في قوله

في قلوب قوم هم العلماء المهتدون خلاف الحق لكفره ضلالا لقوله  
 تعالى فاذا نزل الحق الا الضلال والذين هم قومه تعالى ونفس وما  
 سواها فاللهما خجودها وتقواها قد افلح من رزاقها يدل على  
 ان النفس المركة يلمها الله تعالى الخيرة والشر لا سيما عند الاجماع  
 والنفس المركة هي المسترفة بالعلم والعمل وايضا ان العلماء اذا  
 قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون  
 قطعيا ولا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاحبا رهم  
 بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل ذلك  
 على انه حجة قطعية اذ لو لا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا  
 والقائلون بهذا القول العلماء القائلون المجتهدون والكثيرون  
 غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل  
 لا يكون قياسا لانه لا ينفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور  
 فيتم الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال الله وصل  
 الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا  
 هذا القول كان الدليل على انه حجة وهي متواترة على ان الاجماع  
 الذي ندعي انه حجة احض الاجماع فان قوما قالوا ان اجماع  
 اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العشرة حجة ونحن لانكفي  
 لهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يبطل فيهم  
 الغرض واهل المدينة فاذا لم يتم ذلك على مطلوبنا والاهاب كثر



في هذا المطلب كقولهم عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله  
من خالف الجماعة فيه شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله  
عليه السلام فقلبيتم بالسواد الأعظم فالغرض من هذا ان  
الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلم بحيث توصي  
العلم اليقيني والله اعلم ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة  
ثم اجماع من بعدهم فيمن لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم  
فيما روي فيه خلافهم وهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل  
هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع  
الذي ثبت لم يرجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا فاما  
الخامس في السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع  
خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لا بد من دليل  
قطع قلنا يكون الاجماع لغوا حينئذ فكونه حجة ليس من  
قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما  
ذكرنا في فضل السنة الركن الرابع في القياس وهو تعدية  
الحكم من الاصل الى الفرع بعلته واحدة لا تترك بحجة اللغة  
اي اثبت حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس  
عليه الحكم وبالفرع المقيس فقد قيل عليه ان التعدية توجب  
ان لا يثبت الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح  
الفقهاء المعني الذي ذكرنا وايضا لا يشعر بعدم بقاءه في الاصل

بل يشعر ببقائه في الاصل في وصفها اللغوي الا يرى ان تعدية  
العلم من ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالفعل  
ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع  
من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا فلا حاجة الى ان يقال  
تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا تكن الا وان يكون الحكم متحدا  
من حيث النوع واما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا يدرك  
بجود اللغة احتراز عن دلالة النسخ وذكر هذا القيد واجب  
لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النسخ والقياس وبعض  
اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس  
يبين ان العلة في الاصل هذا ليست الحكم في الفرع ذكره في  
الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يقوم  
به الشيء والحكم هو الاثر الناتج بالشيء والمراد ان الشيء الذي  
يقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية  
هي اثر القياس فالقياس هو تبين ان العلة في الاصل هذا  
الشيء ليست الحكم في الفرع فانبات الحكم في الفرع وهو التعدية  
نتيجة القياس والغرض منه واما قلنا لثبت الحكم في الحكم  
حتى لو عدل بالعلة الفاصلة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا  
التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية فانبات  
الحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد



ان تكون خارجة عن المعلق وعلته انبات الحكم في الفرع ليست  
الا الحكم بالمساقاة بين الاصل والفرع في العلة ليست المساواة  
بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لا انه مثبت  
له ابتداء اي القياس يفيد غلبته ظننا بان حكم الله تعالى  
في صورة الفرع هذا فاذا ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به  
هذا المعنى لان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو  
الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لامثباته واصح  
الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا اعتبر للعقل اصلا وبعضهم  
على ان لا عبرة في الشرعيات كمنهم قوله تعالى ونزلنا عليك  
الكتاب تبينا بالقرآن ولما كان الكتاب تبينا بالقرآن  
يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما  
هو حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا تطع  
ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ  
فلا عتسك لهم حينئذ وان كان المراد به القرآن فالتمسك به  
كما ذكرنا في قوله تعالى تبينا بالقرآن وقوله عليه السلام  
فقالوا ما لم يكن بما قد كان فضلا واصلا لفظ الحديث هكذا  
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقال  
الح واولان العمل بالاصل يمكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى  
فلولا احد فيما اوحى اليهم ما اي دعينا الي العمل بالاصل ومما

الاباحة

179  
الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد  
الاية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محتما لا يكون محتما  
بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم في الشارع  
وموقاد رجلي البيان الا لقطع فلم يجز اثباته بما فيه شبهة  
وموتصرف الضمير يرجع الى الاثبات المذكور في حقه تعالى  
ولانه طاعة الله تعالى اي الحكم الشرعي طلعة الله تعالى  
والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في ذلك كما لا يخفى  
مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل  
في ذلكها بخلاف امور الحرب وقيم المتلفات ونحوها فان العمل  
بالاصل لا يكون وهي من حقوق العباد وهي ترك الجحش والعقل  
فقوله بخلاف امور التي بجواب عن سؤال مقدم ومما ان هذه  
الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالادبي اتفاقا فصح ثبوت  
بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة  
اي يترك الجحش والعقل اما بالسفر وبمجاورة الكواكب ونحوهما  
والاعتبار بمحول على الاتعاظ بالقرون الحالية اعلم ان  
النص المتمسك به للقياسين قوله تعالى فاعلموا يا اولي  
الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بذلك عليه سياق الآية  
وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على المحب اي ان تمسك به



أحد على صحة العمل بالدر في الأحكام الشرعية نقول أنه محمول على أمر  
الحبيب • ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار والاعتبار  
رد الشيء إلى نظيره والعبرة بالعموم اللفظ • لخصوص السبب واللفظ  
عام يشمل الاعتراض وكل ما هو رد الشيء إلى نظيره أي الحكم على الشيء بما هو  
ثابت لنظيره والاستقاف من العبر والتركيب يدل على الجواز والنفرة  
• فيدل على الاعتراض عبارة وعلى القياس إشارة • لأن الاعتراض  
يكون ثابتاً بطريق المنطوق مع سباق الكلام له والقياس يكون  
بطريق المنطوق من غير أن يكون سباق الكلام له • سلمنا أن  
الاعتراض هو الاعتراض لكن ثبت القياس دلالة • أي ما ذكرنا أنه  
يدل على القياس إشارة كان على تقدير أن المراد بالاعتبار رد  
الشيء إلى نظيره فالآن نسلم أن المراد بالاعتبار الاعتراض ومع  
ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي هي في الخطاب  
وطريقها • أي طريق دلالة النص في هذه الصيغة • أن في النص  
ذكر الله هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترابهم بالقوة والشؤكة  
ثم أمرنا بالاعتبار لتكف عن مثل هذا السبب لتلايقه عليه  
مثلاً ذلك الجاء، فلما صمد أن العلة بالعللة بوجوب العلم  
بالحكم فكذلك في الأحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا الشيء  
يهم من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياً ساجحاً لا يكون

الثبات

الثبات القياس بالقياس • قال الله تعالى ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا  
أنهم ما نعمتم حصونهم من الله فاقامهم الله من حيث لم يحتسبوا  
وقد في قلوبهم الرغب يخرجون بيوتهم بآيديهم وأيدي المؤمنين  
فاعتبروا يا أولي الأبصار فدل على تقدير أن يكون المراد بالاعتبار  
الاعتراض معناه احتسبوا عن مثل هذا السبب لأنكم أن اتبتم  
بمثله يتوهم على فعلكم مثل ذلك الجزاء فدل على التعليل  
على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاعتراض  
وأما تكون علة لوجوب الاعتراض باعتبار قضية كلية وهي أن كل  
من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم  
تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لأن التعليل  
أما يكون صادقا إذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا  
الجزء صادقا فإذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجود القياس  
في الأحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظة الغاء وهي  
للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص  
لا قياساً فلا يلزم الدور وهو الثبات القياس بالقياس •  
بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقاً وأما الخلاف في القياس  
الذي يعرف فيه العلة استنباطاً واجتهاداً • أي نظير القياس  
وأما أورد هذا النظر هنا لأنه لما ذكر أن القياس في الأحكام  
الشرعية اعتباراً بحسب الاعتبار في الأمور التي يتعطل بها إذا د



ان يبيح كنفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة  
قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اي يبيعوا الحنطة  
ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصح في قوله مثلا بمثل  
اي يصح في الاجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله فزهاه مقبوضة  
يصح في الاجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن • فتكول  
هذه الحالة شرطا والراد بمثل القدر لانه روي ايضا كمالا بكميل  
ثم قال والفضل ربا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض  
فحكم النقص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فواتها والاداعي الى هذا  
الحكم القدر والجنس اذ بما ثبت المساواة صورة ومعنى اذا وجدنا  
هذه العلة في سائر المكائلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة  
وايضاح حديث معاذ • عطف على قوله فاعتبروا وحديته ان النبي  
عليه السلام لما بعث معاذ الى اليمن قال له ثم تقضي قال بآتي كتابا  
الله تعالى قال لم تجد في كتاب الله تعالى قال قضيت بما قضى به رسول  
الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله صلى  
الله عليه وسلم قال اجتهد بآي فقال الحمد لله الذي وفق رسول  
رسوله بما يرضى به رسوله • وقد روي ما هو قياس عنه عليه  
السلام في اخر ركن السنة وموقوفه عليه السلام ارايت لو كان  
عليه ابيك دين وحديث قبله الصائم وعمل العاصية ومناظرة تم فيه  
اي في القياس • اسهر من ان يخفى • ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة

على في القياس فقال • ويكون في الكتاب شيئا ذا معناه لان  
البيان يتعلق بالشيء والبيان باللفظ • فلما كان النابت بالقياس  
لابتائهم النص يكون النص لا على حكم المقيس بطريق البيان  
واما قوله ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله بلفظه  
لفظا وبعضه معنى • اي في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب  
واعتماد نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما  
مسندوا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار  
نحوه واخراج الدلائل المتكونة عن بحار معناه وجرهوا الى القرآن ظاهرا  
وبطنا وان كل واحد مطلقا وقد وفق الله تعالى العلماء الراغبين  
العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستدلال عن حلال معاني  
التنزيل وانكاده عليه السلام لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم  
وتقصيرهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل • اي الاصحاح  
عمل بلا دليل • لانه وجود الشيء اعمده في زمان لا يدل على  
بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود  
وقد لا يجد ليس امرا به • اي بالعمل بالاصل • بل بالعمل بالنص •  
اي بل امر بالعمل بالنص • ومما خلق لكم ما في الارض جميعا  
فكل ما لم يوجد حرمة فيما اوحى الى النبي عليه السلام يكون  
خلا لا لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ونحن نقول  
الغيا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس



فانه قياس في مقابلة النص والظن كانه للعلمية جواب  
عن قوله فلم يجز ان يثبته بما فيه شبهة وهذه تصرف في حقه تعالى  
بانه ولا يعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وموجب  
عن قوله ولا تدخل للعقل على ركنها فصل شرطه  
اي شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون  
حكم للاصل اي المفيد عليه مخصوصا به اي بالاصل بنوع كسبارة  
خزينة والاحكام المحصورة بالبنية عليه السلام وان لا يكون  
اي حكم الاصل معدوما على القياس وهذا هو الشرط الثاني  
وهو بان لا يدرك العقل كاعداد الركعات او يكون مستتي عن  
سنة كاحل الناي فانه ينال في حكم الصوم اي العذر عن القيا  
يكون باحد من بناما بان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك  
علمته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستتي عن  
سنن القياس اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته من كل حا  
دخل في الجوف والحد كما كان مستتي عن سنة المستمرة كاحل  
الناي فانه مستتي عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل  
مادة خلة في الجوف واذا كان مستتي عن سنة لا يقع القياس عليه  
فلا يقع قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا وتقدم المنافع للجزاء  
فانه مستتي عن سنن القياس لانه اعلى التعميم بعند الاحاد  
والاحراز يعتمد البقا ولا يثبته الاعراض وان منع استعماله بقاء الاثر من

فذل

فذل هذه الاعراض اي المنافع لاسلك في استعماله بقاء فاما القيا  
يتتبع عدم تقدم كل ما لا يتبع فاذ كان تقدمها مستتي عن سنن القيا  
لا يثبته قياس المنافع في العصب على تقدمها في الاجارة وان يكون  
المعدي حكما شرعيا وهذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد  
بقيود كثيرة وهي هذه لاتباع احد الاصول الثلاثة اي الكتاب  
والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدي هو نظيم  
اي الفرع يكون نظيرا للاصل في حكم ولا ينفق فيه اي في الفرع والار  
نفقة الرعي الحكم المعدي او عدمه لا مطلق النقص فلا تثبت اللغة بالبقا  
هذا تفريع قوله حكما شرعيا فاما لا تثبت اللغة بالقياس طائفا  
في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يرعي المعنى كوضع الفرس والابل  
وعنوما وقد يرعي المعنى كما في القارورة والحمل لكن رعاية المعنى  
الناهي للوضع لا الصفة للاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن  
لقرار المافيه فرعاية المعنى لا ولوية ومنع هذا اللفظ لهذا المعنى  
من سائر الالفاظ كلفظ وضع لسراب مخصوص رعية وهو الخامرة  
فلا يطلق على سائر الاسربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن  
لا يجعل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من  
وضع العرب وكذا الرضا للواطة ولا يقال الذي اهل للطلاق  
فيكون اهلا للفظها كما مسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان  
الحكم في الاصل وهو المسلم حرمته تنهي بالكفارة وفي الذي حرمته



لا انتهى بها لعدم صحة الكفارة منه لعدم اهليته لها وكذا تعليل  
الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في  
الاصول مقبلة بعدم التساوي. لوروع التساوي لا يتبع الحرمة في  
الاضل وهو الخنطة والسعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية  
التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل اعناه هو بالكيد  
والعدديات ليست بملكية والتساوي في العدد غير معتبر  
شرعا. ولا يقع قياس الخطا على النسيان في عدم الاضطرار هذا  
تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس بنظيره. لان عذره دون  
عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نقص. هذا تفريع قوله  
ولا نقص فيه لانه ان كان موافقا للنقص فلا حاجة اليه وان  
كان مخالفا يبطل. الضاهر في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة  
اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس. وان لا يعتبر اي القياس  
حكم النقص هذا هو الشرط الرابع. ولا يقع شرطية التملك  
في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانهما تغيير حكم  
قوله تعالى فكفارته اطعام عشرين مساكين وكذا شرط  
الايمان في كفارة اليمين. قياسا على كفارة القتل بخلاف  
اطلاق النقص وكذا التسليم الحال قياسا على المؤجل بخلاف  
قوله عليه السلام الى اجل معلوم. وايضا لم يعد. اي  
الشافعي. كما هو في الاصل. فهذا بيان ان في قياس حجاز

172  
السلم الحال على المؤجل فساد بين احدهما انه معتبر للنقص والتالي  
ان الحكم بعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير وقد بينا  
في الشرط الثالث بطلان هذا. ان في الاصل جعل الاجل خلفا عن  
وجود المعقود عليه ليكن تخصيصه فيه وهنا استقطب فان قيل  
انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الاثنا  
بسنائه فانه يعلم القليل والكثير فخصتم القليل من هذا النص  
العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي. بالتعليل  
بالقدر ان قلتم ان علم الربوا مني القدر والجنس والقدر والكيل  
غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فكذا التعليل  
مغير للنقص. وكذا في دفع القيمة في الزكاة. اي غيرتم النقص في قوله  
عليه السلام في خمس من الابل السائمة سائة وغيره مما يدل على دفع  
عين ذلك الشيء دون القيمة. وفي صرفها الى صنيق واحد. اي  
غيرتم النقص الذي على قدرها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى  
انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية. بالتعليل بالحاجة.  
اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى هو  
في دفع القيمة بل اكمل لان الدوام والدناير خلقت لتعصيل  
جميع الاشياء التي تسمى بها الحاجة وفي دفع عين الواجب دفع  
الحاجة الواحدة فربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج  
الى غيرها وقد قلتم عدد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة



هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الي صنف واحد يوجد فيه  
الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير حكم النص  
وفي جواز غير لفظ تكبير الافتتاح اي غير تم النص وهو  
قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى  
بغير باقي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبط  
بغير الماء اي غير تم النص وهو قوله عليه السلام الما ظهر  
وقوله عليه السلام حتى واقترضه ثم اغسلته بالماء قلنا  
المراد التسوية بالكبد وهي لا تصور الا في الكثير لان  
المراد التسوية التسوية في قوله عليه السلام الاسواء  
بسواء والتسوية المقترن شرعا في الطهومات التسوية  
بالكثير وهي لا تصور الا في الكثير فلا نسلم انه يجم  
القليل والكثير معا لا تقتل حيوانا الا بالسكين  
معناه لا تقتل حيوانا من شأفه ان يقتل بالسكين الا  
الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث  
لا يدخل تحت النهي وانما كان تغييرا اذا كان الاصل  
واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة سقطت مع وجوبها  
ضرورة وقع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز  
دفع القيم اي انما كان التعليل في دفع القيم تغييرا  
لنص اذا كان الاصل ومما الشاة مثلا واجبا للفقير

لعينه

لعينه وليس كذلك فان الزكاة عبادة محضة لاحق للعبادة  
فبها انما يحق حق الله تعالى لكن سقطت حقه في صورة ذلك  
بأذنه بدلالة النص لانه وعد اذ اذ الفقير بقوله الاعلى  
الله رزقها ثم اوجب على الاغنيا ما لا مستحق ثم امر باءاتك  
المواعيد ومي الادراك المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن  
ذلك الا اذا ابا الاستبدال فيكون متضمنا للامر  
بالاستبدال قال السلطان بعد مواعيد مختلفة ثم يامر  
بعض وكلايه باءاتها من مال معين عنده يكون اذنا  
بالاستبدال فكذا هنا فثبت هنا حكمان جواز الاستبدال  
وملاحة عين الشاة لان تكون مصروفة الي الفقير والحكم  
الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله  
عليه السلام في جنس من الابل السائمة شاة فقد علمناه  
بالحاجة فان الصدقة تمنع وسحبها حلت لهذه الامة لاجل  
الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين  
الشاة صالحة للصرف الي الفقير للحاجة فيكون قيمتها صالحة  
ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير  
هكذا النص بل التغيير في الحكم لاول ومما ثبت بالنص  
لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في الحكم  
اخر ليس فيه تغيير النص وهذا مخرج قول في الاسلام فصار



التغيير مجامعا للتعليل بالنقص لا بالتعليل بوفرة فقال ايضا  
 فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء  
 اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة  
 فعملناه بالتعظيم وعدناه الى سائر الاموال معناه ان  
 الصدقة تقع لله بابتداء اليد الفقير قال عليه السلام الصدقة  
 تقع في كفال الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير في حال ابتداء  
 يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقائه الفقير يصير للفقير  
 ففعله صلاح الصرف اي صلاح المحل وموقعي الشاة مثلا  
 للصرف الى الفقير وقوله ليصير علة غائية للمصالح اي  
 صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام  
 يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع  
 وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا  
 وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني  
 المذكور في قولنا ان الصدقة وافحة في الابتداء لله تعالى  
 وفي البقاء مصروفة الى الفقير بيان ان الصدقة ليست  
 في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه  
 وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتبنا صاحبنا  
 في الاصول وذكرنا صنفا لعدد المصارف فان قوله  
 تعالى انها الصدقات للفقراء الآية ذكرنا ان اللام  
 للعاقبة

١٧٥  
 للعاقبة لا للملك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتقدير  
 فلو لم يثبت دفع ملك شخص الى شخص اخر وانما قلنا ان اللام  
 ليست للملك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يباد بهما الجمع  
 للموقف ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويؤيد  
 الجنس وايضا في هذا الموضع لو ارد الجمع لكان المراد جمعا مستقرا  
 معناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير  
 مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات  
 على جميع الفقراء بحيث لا يحرم احدهم الله ان ارد هذا يبطل مدعى  
 الشافعي رحمه الله واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس  
 فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمساكين من غير ان يراد  
 الافراد فتكون اللام للعاقبة لا للملك الذي يوجب التوزيع  
 على الافراد فتكون بعد المصارف والنكس للفقير الله تعالى  
 فاذا القيمة وذكرنا في موضع المنصوص اعلم  
 ان معنى العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه حان في  
 الاحاديث الالهية الكبرياء رداي والعظمة ازاوي الكبرياء  
 صفة هي لله تعالى بمنزلة الرزاء للنساء والعظمة بمنزلة  
 الارادة الاول اذ على الظهور والثاني على البطون فلا يكون  
 الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكننا نقول قوله تعالى وربك  
 فكلر لا يباد به قل الله اكبر لانه لو ارد وربك قل الله اكبر



لا يفيد معنى فناءه ورتبك فاعظم اي قلا او افعل ما فيه تعظيم  
الله تعالى والفرق الذي ذكرناه بين الكبرياء والعظمة لا يفيد  
لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل وسعه ذكر  
الله تعالى بالتعظيم والاحلال واثبات المعنى المشترك بين  
التكبير والتعظيم والاحلال على انه ليس لبعض صفات الله  
تعالى مرتبة على البعض لاسيما اذا كانت من جنس واحد فاذا  
كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى  
الله اكبر وقوله فاذا القيمة راجع الى مسئلة وقع القيم  
فانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشترك  
ومؤكد في معنى المنصوص فحقه ما في سلك واحد واستعمال  
الماء لازالة الخباسة فيجوز بكل ما يصلح لها علم ان اورد  
الاستكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله  
عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير  
الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه السلام حثيوا فيه  
ثم عليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا  
بالذات واما لا يزول الخبث بسائر المناجيات لكونه غير  
مفعول في الاصل فلو انما جلت في الخبث فان ازالته بمفعول  
ولا يضمن بغيرها ام غير معقول دفعا للحج وهو ان لا يضمن  
كل ما يصل اليه ولان انما سطر طبعنا فيزول به كلاما وغيره  
بالحد

كالحد مثلا قال الميزول به الخبث لا الحد فان قيل لما كان  
ازالة الحد غير معقولة وجبت النتيجة لنتم قلنا ياتي الجواب  
في فصل المناقضة **فصل في العلة في الحد والعرف ويسمى**  
**بالعلامة** • اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي العرف  
ادما يكون دالعا وجود الحكم وقالوا العلة الشرعية كلها معروفة  
لانها ليست في الحقيقة بمؤثر بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يضل  
العلامة في تعريف العلة ولا يفي الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان  
الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى العلة كما ملكت الى الشري و  
القصاص الى القتل وليس لاحكام مضافة الى العلامات  
كالرحم الى الاحكام حصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة  
وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان بعض الناس  
عرفوا العلة بالمؤثر والماد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء  
والنار للاحرارق والبعض اطلقوا تعريف العلة بالمؤثر فاهما في  
الحقيقة ليست بمؤثر بل العلة الشرعية كلها معروفة لان الحكم  
قديم فلا بد من فيه الحادثة والجواب عن هذا ان قد ذكرنا ان  
الحكم المصطلح هو امر الحكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله قديم  
والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في ايجاب  
القديم بل في الوجوب الحادث فيجوز ان الله تعالى رتب ايجاب  
القديم الوجوب على امر حادث كالدولة مثلا فالمراد بكونه مؤثرا



انه الله تعالى حكم بوجود ذلك الاثر بذلك الامر كما قصاص  
بالاخذ بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في ذلك بين  
العللة العقلية والشرعية وكل من جعل العلة العقلية  
مؤثرة بذاتها جعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة  
فكما ان النار علتهم للاحراق عندهم بالذات بل خلق الله  
الاحراق فان القتل العمد بغیر حق علت لوجود القصاص  
ايضا عقلا وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بغير الله  
جريا لعادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق  
الاحراق عقيب مما شئ النار لا انها مؤثرة بذاتها جعل  
العلل الشرعية كذلك بانهم حكم انهم حكم كما وجد ذلك الشيء  
بوجد عقيبه الوجوب بحسب وجود الاحتراق عقيب مما شئ  
النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة  
على ما عرف في علم الكلام الا ان يقال بالنسبة اليها  
فان الاحكام مضافة الى الاسباب في حقنا فانما سئلون  
بنسبة الاحكام الى الاسباب لظاهرة فيجب القصاص  
بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باثره في ظاهر  
الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها  
مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الاجاب نعم الناس  
عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعنا للشارع على  
شع

177  
شرع الحكم كما في قوله جئتكم لاكمالكم الاكرام باعث  
على المجزئ القتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة  
للقنوس وقوله لا على سبيل الاجاب احتراز عن مذهب  
المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم  
على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم  
اي المستل على حكمته مقصودة للشارع في شرعية الحكم  
هذا تفسير الباعث لا على سبيل الاجاب فالمراد من الحكمة  
الصلحية والمراد من كونه مستملا على الحكمة ان ترتب الحكم  
على هذه العلة محصل الحكمة فان العلة لوجوب القصاص  
القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتغال الحكمة الا بهذا  
المعنى من جلب نفع اي الى العباد او دفع ضرر اي عن  
العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح  
العباد وعندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى  
خلاف المعتزلة وما بعد عن الحق قول من قال انها غير  
معللة بها فان بغتة الانبياء عليهم السلام لاهتد الخلق  
واظهروا المعجزات لتعبد قوم من انكر التعليل فقد انكر الشرح  
وقوله تعالى وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون وقوله  
وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثير في القرآن  
ودالة على ما قلنا وانها لو لم يفعل لرضى صلا يلزم العبث



ودليلهم انه ان فعل الغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض  
اولي به من عدمه امتنع منه ففعله وان كان اولي به كان  
مستكملا به فيكون ايضا فاقصنا تعالى الله عن ذلك علوا  
كثيرا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض  
راجعا اليه وهما راجع الى العبد ولجأوا عن ذلك ان  
تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه  
لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح  
غير سرج وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولي بلزم  
الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان  
استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم ان  
الترجيح من غير سرج لم لا يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة  
الى العباد مرجحا. وكون العلة هكذا تسمى مناسبة. اي  
كونها بحيث انها تجلب النفع الى العباد وتدفع الضرر عنهم  
تسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجب نفعاً او يدفع ضرراً  
وقد قال القاضي الامام ابو تراب المناسب ما العرض على  
العقول تلقى القبول وقد ذكرنا ان المناسب ما حقيق  
واما اقناعي والحقيق اما مصلحة دينية كرياضة النفس  
وتدريب الاخلاق فالوصف المناسب كالدوام وشهر  
الشهر والحكم وجوب الصوم والصلاة والحكمة رطاباضية

النفس

النفس وقهرها او دينوية وهي اما ضرورية وهي خمسة  
حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فربح الخمسة  
هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضيان وحمل الزنا  
والجناد وحرقة المسكرات والوصف المناسب هو القتل  
العقد العدوان والسرقة والغصب مثلاً والزنا وحرية  
الكاف والاسكار واما احتياج البهاجا في تزويج الصغير  
فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة  
والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست  
ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو  
لا الجبد واما ان لا تكون ضرورية وعلو منصب لادي فلا يحسن  
تناولها والاقتناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا قامل  
ليظهر خلافه كخاتمة الخمر لبطان بيعها من حيث انها نجسة  
تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى الخاتمة  
كذلك ما نعت من صفة الملاة وهذا لا يناسب بطلان  
البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد خفايا وعدم  
انضباطها بل في الجنس فيها والحكم الى وصف ظاهر منصب  
بدور معها. اي يدور الوصف مع الحكمة. او يغلب وجودها  
اي وجود الحكمة عند اي عدد الوصف والمذا ان ترتب  
الحكم على الوصف يكون محققا للحكمة دائما وفي الاغلب



كالسفر المستقاة ليس المراد ان المستقاة هي الحكمة بل الحكمة  
 هي دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود الضرر  
 لدفع الضرر لا يتحقق الا وان تكون المستقاة موجودة  
 ثم المستقاة غالبية الوجود في السفر وترتب الحكم وهو  
 الرخصة على الوقف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي  
 هي دفع الضرر في الغلب. وهنا الجان الاول الاصل في  
 النصوص عدم التعليل عند البعض الا بتلخيص كما قال  
 عليه السلام المهره ليست بحسنة لانها من الطوافين  
 والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا  
 النص مغلل وان عدم نجاستها مغلل بالطواف لان  
 النقص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف  
 محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي مغللة بكل وصف  
 الامتناع لانا كل وصف صالح لهذا. اي للتعليل والنقص  
 مظهر للحكم والعلة داعية. جواب عن قوله ان النقص موجب  
 بصيغته لا بالعلة اي نعم ان النقص موجب للحكم بصيغته  
 يعني انه مظهر للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في  
 الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نغلل لاثبات  
 الحكم في الفرع لا في الاصل. وعند الشافعي مغللة لكن لا بد  
 من دليل يميز لان بعض الاوصاف متعدد بعضها قاصر

فلو غل

فلو غل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك  
 اي مع ما قال الشافعي. من الدليل على ان هذا البعض مغلل  
 في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المغللة نظير في  
 حديث الربوا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب النفي وذلك  
 من باب الربوا ايضا لانه لما شرط نفيي احدا البديلين احتراز  
 عن الدين بالدين. فانه عليه السلام نفي عن بيع الكاكي بالكاكي  
 بشرط نفيي الاخر احتراز عن شبهة الفضل. فان للنقد  
 منزلة على النسبة. وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حجة لا يجوز  
 بيع الخطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رحمه  
 التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه مغللا  
 في الربوا النسبية نغلله في بوا الفضل ايضا لانه ثبت منه  
 لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة  
 في ربوا الفضل كبيع قفيز من الخطة بغيره منها اما الربوا  
 في النسبية وهو بيع الخطة بعينها بشعير بغير عينه نسبية  
 فشبهة الفضل قائمة لاحقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم  
 ان استراط هذا الشرط وهو كون هذا النص مغللا في الجملة  
 في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل اخر في التعليل  
 الموقوف عليه ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم  
 يتوقف ثبت ان بعض التعريفات التعليلية لم يتوقف على هذا



ويكون ان يجاب عن هذا باننا لما شرطنا في العلة التأثير وهو  
ان يثبت بالنسبة والاجتماع اعتبار الشارح جنس هذا الوصف  
او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير الا ان  
يثبت كون هذا النص من النصوص المحللة لانه كلما يثبت  
اعتبار الشارح جنس الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم  
او نوعه يثبت ان هذا النص من النصوص المحللة. الثاني  
يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالتمنية للزكاة في المفردة  
عندنا. فان الذهب والفضة خلقا معا وهذا الوصف  
لا ينفك عنهما اصلا. حتى يجب الزكاة في الحلي والدرهم عندنا  
وعارضا كما لكيل للربوا. فان الكيل ليس بلازم حتما المحطة  
والشعير فانهما قديمان وزنا وجليا وخفيا على ما ياتي  
واسما. اي اسم جنس. كقوله عليه السلام في المستحاضة  
انه دم عرق النجس وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس  
والانفجار وصف عارض. وحكما كقوله عليه السلام ان ابنت لكان  
على ابيك دين. قاسم النبي عليه السلام اجرا الحج عن الاب على اجرا  
قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونها دينيا ومعها حكم شرعي  
لان الدين لزوم حق في الدقة. وقولنا في المدير انه مملوك  
تعلق عتقه بطلاق موت المولى فلا يباح كام الولد. فنية قايين  
عدم جواز بيع المدير على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها

مملوكين

مملوكين تعلق عتقهما بطلاق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال  
بطلاق موت المولى احترازا عما المدير المقيد كقوله ان ممة في  
هذا المرض فانتهى ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر  
وبخصوصه وغير مخصوصة كما ياتي مسئلة ولا يجوز التعليل  
بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فانه  
يجعل علة الربوا في الذهب والفضة التمنية وهي مقتضية على  
الذهب والفضة غير متعديتة عنهما اذ غير المحرري لم يخلق لنا والخل  
فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة تجوز  
عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنسبة سواء كان معقولا  
الغيا ولا كما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للبعد بيان تمية  
احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنضم في هذا  
اي في الاعتبار وفائدة ان يعتبر الحكم اقرب الي القبول  
ليس بيه اذ الفائدة الفقمية ليست الا اثبات الحكم فان قيل  
التعدينية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها ودقنا بتوقف  
على علمه بان الوصف حاصل في الغير. اي التعليل لا يتوقف على  
التعدينية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل  
في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد يخبروا في هذه  
المسئلة واستبعدوا قول ابي حنيفة رحمه الله فيها توهم انهم  
ان الحق ان يتفكروا ولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل



تأني فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعديّة من  
الاصول اي حاصلّة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم ولا يقتصر  
على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف التعليق على التقية  
او على العلم بان العلة حاصلّة في غير الاصل فلا معنى له  
فاقول هذه المسئلة سلبية على استراط الثاني عند ابي  
حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالا قاله عند الشافعي  
ومعنى الثاني اعتبار الشارع بحسب الوصف او نوعه في جنس  
الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرًا على مورد النص غير  
حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا  
لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى  
ان الشارع اعتبره ولم يعتبره وعند الشافعي لما كان محرم الاحالة  
كافيًا بحصول الوقوف على العلية مع الافتقار على مورد النص  
فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرًا على مورد النص  
او الاجماع يمنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا  
خلافاً له فهذا الذي ذكرنا من مبني الخلاف افاد عدم صحة التعليق  
بالوصف القاصر عندنا وصحته عند غيره ومنه وجه الخلاف انه  
اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على الظن المجتهد  
ان القاصر علة هل يمنع التعليق بالمتعدي ام لا فعندنا يمنع وعندنا  
لا فانه لا اعتبار بغلبة الظن بغلبة الوصف القاصر فانه محرم  
وهم

181  
وهم لا غلبة ظن فلا يعادى غلبة الظن بعلة الوصف المتعدي  
المؤثر كما ان توهم ان الخصوصية لا اصل لها ثبوتها في الحكم بهذا المعنى  
لا يمنع التعليق بالوصف المتعدي المؤثر فكذلك هنا الا اذا كان  
الوصف القاصر مثبت علمية بالنص لقوله عليه السلام حرمت  
الحرمينها فتح ثبت علمية ويكون ما نعلم من علمية وصف اخر  
فان قيل تعليلكم بالتمنية للزكاة في المضروب تعليل بالوصف  
القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعدية الى الحلي لا يدرى  
على كونه وصفاً مؤثراً فقد جعلتم هذه المسئلة مثبتة على الثاني  
قلنا معنى قولنا ان التمنية علة للزكاة في المضروب هو ان كون  
الذهب والفضة خلقاً شائئاً دليل على انها غير مصرّونين الى  
الصالح الحاجة الاصلية بل هي من اموال التجار خلقه فيكون  
من المال الناجي وقد نهي المال الناجي في وجوب الزكاة عوداً شرعاً  
فمعنى كون التمنية علة للزكاة ان التمنية من جريبات كون المال  
تامياً فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم  
وجوب الزكاة فالعلة في الحقيقة التامة لا التمنية مسئلة ولا يحل  
التعليل بعلة تختلف في وجودها في الفرع او في الاصل  
كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتنا قد لا يقتضاه اذ املكه  
كابن العم فانه ان اراد اعتقه اي بالاعتاق في قوله يصح التكفير  
باعتنا قد اذ املكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم



وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخر وكقول  
ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بل انكاح كالموت  
زينب التي تزوجها طالق لانا عن وجود التعليق في الاصل  
او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العدة كقوله  
في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اي مكاتب  
قتل وله مال يبيع ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول  
العدة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا مسئلة ولا  
يجوز التعليق بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير  
باعتاقه كما اذا ادي بعض البدل فنقول اذا بعض البدل  
عرض مانع الثالث تصرف العلة بامور اولها النقص اما صرحا  
كقوله تعالى كيبلا يكون دولة يقال صار في دولة بينهم تدارك  
بان يكون مرة لهذا مرة لذلك وقوله له لو ان الشمس وقوله  
فبارحمه وغيرها من الفاظ التعليق او اياها بان يترتب الحكم على  
الوصف بالفاء في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا  
وفولت عليه السلام لا تقر به طيبا فانما يحشر يوم القيامة ملوبا  
والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليق  
فصار كاللام فعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنا  
ما عز فرجه ويترتب على المشتق نحو اكرم العالم او تقع جوازا  
نحو واقعت امراني في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون

بحيث

112  
بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انما من الطوافين وكقولنا هذا  
صريح اذ كلة ان اذا وقعت بين الخلق شيئا يكون لتعليل  
الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرى لنفس ان النفس لامة  
بالسوء ونظا بين كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام  
للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير لا يما ونحو اية  
لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين يجب  
وصف نحو الفارس من سهران وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين  
الفارس والراجل بحسب وصف الفروسيه وصدة هاهنا مع ذكرهما  
اي ذكر الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين شيئين في الحكم ففهم  
الحكمين فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى السمين او ذكر  
احدهما اي احد الحكمين او احد الشئين نحو القاتل لا يرث  
فان تخصيص القاتل بالمنع عن الارث مع ساقية الارث  
ليس عربا ان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستسنا  
نحو الا ان يعقوب قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل  
ان يسويهن وقد فرضتم لهن فريضة فنضيف ما فرضتم الا ان  
يعقوبن فالعقوب يكون علة لسقوط الفروض او بطريق الغاية  
نحو يطهرن او بطريق الشرط نحو سلا بمنزلة فان اختلفا الجنان  
فبيعوا كبيع شتم واختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع  
واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم



العلمية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة بخلاف  
اماري لانه وان نسب الحكم الى الواقعة لكن يمكن ان يكون  
العلة سببا يستلزم عليه الواقعة كمنتهك حرمة الصوم مثلا  
لكن بعض تلك العلة لا يمكن بها القياس اصلا بخلاف السارق  
والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت ثبت  
القطع نصا لا قياسا وكذا في زني ما عر فرجه وخوفه فاستحرم  
وانصا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعة  
اماري ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون  
هناك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا بدلان  
على العلية وذا بينهما الاجماع كاجماعهم على ان الصنعة علة  
لنبوت الولاية عليه في المالد وذا بينهما المناسبة وشرطها  
الملازمة وهي ان تكون على وفق العلة الشرعية واطمان  
المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا  
الحكم ويكلف الجنس البعيد هنا بعد ان يكون لخص من كونه  
متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا كونه  
هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة كون كماله  
الجنس اقرب كان القياس اقوي والاستدراك يتعلق بقوله  
ويكلف الجنس البعيد هنا والملازم كالصنف فانه علة لنبوت  
الولاية الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق قبل

الرسول عليه السلام لظاهرة سورة البقرة بالطواف لما فيه ما من  
الضرورة فان العلة في احدي الصورتين العجز وفي الاخرى  
الطوق فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت  
الجنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدي الصورتين  
الولاية وفي الاخرى الطهارة ومما اختلفت ان لكنهما مندرجتان  
تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يدفع به الضرورة فالحكم  
ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يدفع به الضرورة  
اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل البني يجر  
كقليل الحر والعلة ان قليله يدعو الى كسبه والشرع اعتبر  
جنس هذا في الخلوق مع الجماع وكذا حمل أحد الشرب على الحمل  
القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام الدعوى  
التي في الخلوق مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعى  
اليه وقد قال علي في حد الشرب اذا شرب سكر فاذا سكر هذي  
واذا هذي افعري وتحد المفترى بما فوق فاذا فسد الملازمة  
صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة والملازمة  
كاهلية الشهادة والتأني كالعذالة وعند بعض الشافعية  
يجب بالملازم شرط شهادة الاصل وهي ان يكون الكلام اصل  
معي من نوعه بوجه فيه جنس الوصف او نوعه وعند  
البعض يجوز كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف



علة لذلك الحكم. وهذا سمي بالمصالح المرسلة. أي الاوصاف  
 التي تعرف عليها بنحو كونها مختلة سمي بالمصالح المرسلة. وتقبل  
 عند الغزالي رحمه الله. أي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف  
 المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع  
 جنسه الا بعد ومؤكد منه متضمنا لمصلحة في انبات الحكم  
 ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد  
 الذي هو اقرب من ذلك الجنس الا بعد. اذا كانت المصلحة  
 ضرورية قطعية كلية كترس الكفار باسارى المسلمين  
 فانه لم يجد اعتبار الشارع للجنس القريب لهذا الوصف في  
 الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يهد في الشرع ابلحة قتل  
 المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الخص في  
 استبلحة المحرمات واعلم انه قيدا لمصلحة بكذا ضرورية  
 قطعية كلية كما لو ترس الكفار بجمع من المسلمين ونحن نعلم  
 اذا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلواهم ولورسنا  
 الترس بخلص آل المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة  
 الدين وصيانة عامة المسلمين داعية الى الرجوع الى الترس وتكون  
 قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس  
 المسلمين يرمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في دفع  
 السفرة فان السفرة مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص  
 عامة

عامة المسلمين مصلحة كلية فتخرج بقيد الضرورة ما لو ترس  
 الكفار في قلعة بمسلم لا يجد رجاء الترس وبالقطعية ما لم نعلم  
 تسلطهم ان تركنا رجاء الترس وبالكلية ما لم تكن المصلحة كلية  
 كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا  
 البعض في البحر الباقيون لا يكون طرحهم لان المصلحة غير  
 كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الجماعة مخصوصة  
 وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاساري  
 والناثير عندنا ان ثبت بنص واجماع اعتبار نوعه وجنسه  
 في نوعه وجنسه. أي نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم وجنسه  
 والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب كالسكر في الخمر. هذا  
 نظير اعتبار النوع في النوع. وكقوله عليه السلام ارايت  
 لو عصمت الحديث. هذا نظير اعتبار الجنس في النوع. فان  
 الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم  
 وكقيا س الولاين على السبيل الصغير على السبيل الصغير بالصغر  
 هذا نظير اعتبار النوع في الجنس. ولنوعه اعتبارا في جنس  
 الولاية لنوعها في المال على السبيل الصغير وكطهارة سور  
 المرأة. نظير اعتبار الجنس في الجنس. فان الجنس الضرورة  
 اعتبارا في جنس التخفيف. وقد يتركب بعض الاربع مع بعض  
 فاستخرج. كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية



وحينئذ اعتدنا في جنسها فان جنسها العنبر والولاية ثابتة  
 على العاجز كما لا يخفى سئلنا وقتئذ عليه البواحي والمركب ينقسم  
 بالتقسيم العقلي احد عشر قسمًا واحد منها مركب من الاربعة  
 واربعه منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين  
 ولا شك ان المركب من اربعة اقوي للجمع ثم المركب من ثلاثة  
 ثم من اثنين ثم لا يكون مركبا وقد يسمى البعض اول الاربعة  
 غريبًا والثلاثة ملاءمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصرار  
 من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل  
 وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم  
 من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف  
 في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في  
 نوع الحكم فقد وجد الحكم اصرار من نوعه يوجد فيه  
 جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصرار  
 يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف  
 او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين الخبري الاربعة  
 عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون  
 واحد من خبري الاربعة وقد يوجد واحد من خبري الاربعة  
 بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعلييل هما  
 بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلًا لا قياسًا  
 وعند

وعند البعض موقياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون  
 التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبًا ايضا اعلم ان التعلييل  
 باولي الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها  
 اعم فيكون التعلييل بكل منهما قياسًا اتفاقًا والتعليل  
 بخبري الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسًا  
 اتفاقًا فاذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياسًا  
 وعند البعض لا ويسمى تعليلًا لكنه مقبول اتفاقًا وانما  
 الخلاف في تسميته قياسًا وشهادة الاصل قد يوجد بدون  
 الاولين لانهما اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخيري  
 الاربعة لانهما اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون  
 التاثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبًا اي يسمى الوصف الذي  
 يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير غريب  
 فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه  
 في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد  
 جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يوجد يعلم ان  
 الشارع اعتبر هذا الوصف اولًا وانما اعتبرنا التاثير  
 لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر اي في القياس  
 اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبر الشارع  
 او اعتبر جنسه ولان العلة المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله



عليه السلام انهما من الطوائف وقوله انه دم عرف الخمر والنجاسة  
الدم من العرق ومنه نجاسة ما يثر في وجوب الطهارة وفي  
عدم كونه نجاسة وفي كونه مرسا لازما فيكون له تأثير  
في الخفيف وكقوله ارايت لو تضمنت الحديث وغيرها  
من اقيسة الرسول عليه السلام والعجاجة رضي الله عنهم  
وعلي هذا قلنا مسح فلا يسكن تثلثه كسح الخف لان كونه  
مسحا مؤثرا في الخفيف حتى لو تيسر غسله واما قوله  
ركن فيسكن تثلثه كما في سائر الادكان فغير معقول  
وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة واثبتنا  
قلنا صوم رمضان متعيا فلا يجب التعيين وقد ظهر  
تأثيرا في تأثر المتعيا في عدم التعيين في الودائع و  
المفصوب فان رد الوديعة والمفصوب واجب عليه  
ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعيا ليجب  
عليه تعيينه بان يقول هذا الرد مورد الوديعة فان  
ردها مطلقا يصرح الى الواجب عليه ومورد الوديعة  
وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا  
ينصرف الى النفل لتعيينه ففي رمضان يصرح الى صوم رمضان  
لتعيينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض  
العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلمية في القياس وهو

ان يقال

وهو ان يقول العلة اما هذا وهذا او هذا والاخير ان  
باطلان فتعياي الاول فان لم يكن حاضرا لا يقبل وان كان  
حاضرا بان يثبت عدم علمية الغير اي غير هذه الاشياء التي ورد  
فيها بالاجماع مثلا اما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم  
علمية الغير بالنقض فبعد ما ثبت تغليب هذا النص يقبل  
اجماعهم على ان علمية الولاية اما الصغرا والبكارة فهذا  
اجماع على نفي ما عداهما وسمع المناط وموان يبيى عدم علمية  
الفارق لثبت علمية المشترك الفارق هو الوصف الذي يوجد  
في الاصل دون الفرق والمستخدم هو الوصف الذي يوجد فيهما  
وعلماء وانا لم نعرضنا لهذين فان على تقدير قبولهما يكون  
مرجعنا الى النص والاجماع او المناسبة وبالدران وهو  
باطل عندنا ففسر بعضهم بانه وجود الحكم في كل مورد وجود  
الوصف وزاد بعضهم عدمه عند عدمه وشرط بعضهم قيام النص  
في الحالين اي في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا حكم  
له نظير ان الماء اذا قام الى الصلاة وهو متوضي لا  
يجب عليه الوضوء فاذا قعد فهو محدث يجب فعله ان  
الوجوب داير مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دايرا مع  
الحدث وجودا وعدمه والنقض موجود في الحالين حال وجود الحدث  
وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب الحكم وجد القيام



الى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القابلين  
بالمفهوم فظاهر قلما عندنا فلان الاصل هو عدمه على  
ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص خبر ثابت في الظاهر  
اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص بوجوب الوضوء اذا وجد  
القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما  
حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يتم الى الصلاة مع وجود  
الحدث لا يجب الوضوء اما عند القابلين بالمفهوم فلان  
هذا الحكم هو مدلول النص قلما عندنا فلان عدم وجوب  
الوضوء وان كان بناء على عدم الاصل لكن جعل هذا الحكم حكم  
النقص محال فاعلم بهذا علم الحديث اذ لا ذلك لما تخلف الحكم  
عن النص اصلا وقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو  
عصيان فان جعل القضا وهو غضبان عند فراغ القلب  
ولا يعمل عند شغله بغير الغضب لهم ان عللا الشرع اما  
فلا حاجة الى معان تعقل قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق  
العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك  
الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان  
المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط  
والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا  
وقد يقع في العلة ولا يشترط لها ايضا اي لا يشترط

الوجود

118  
الوجود عند الوجود للعلية لان الخلف لما لا يقدح فيها ثم العلة  
عين ذلك الوصف عند القابل لتخصيصها وذلك الوصف مع  
عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة  
لما لا يقدح في العلية اما عند القابلين بتخصيص العلة فلان  
الشيء يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه لما لا يقدح وهذا الخلف  
لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان  
العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون  
جزا للعلية ولا يشترط عدمه عند عدم لانه قد يوجد بعلة  
اخرى وقيام النقص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا اذا را  
فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية  
الوضوء لانه ثبت الحديث بالنص لان ذكره في الخلف ذكر في  
الاصول ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث  
ولما كان الما مظهرا دل على قيام الخجاسة فاكتم فيه اي في  
الما يعني في ايجاب الوضوء بدلالة النص اي على وجوب الحدث  
ولخيار في التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى  
او جاهدكم من الغايط الى قوله فتميموا وايضا فيه ايماء  
اي في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة  
لكونه ايماء بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل  
فانه ليس سنة لكل صلاة وهذا وجه اخر لنزك النص بوجوب الحدث



في الوضوء والتضرع به في التيمم والغضب لا يوجد بدون  
شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه  
يجل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فاذا كان النقص  
قائما في الحالين ولا حكم له بمنوع اما حال وجود الوصف  
فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كما  
ذكرنا في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في  
المتن فعندنا لا دلالة للنقص على عدم الحكم عند عدم الوصف  
وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة  
ان لا يثبت السأوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم  
ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فثبت التساؤ  
بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة  
فلا يكون النقص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف  
فيظهر قوله ان النقص قائم في الحالين ولا حكم له **فصل**  
لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك  
لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لنبوت الحق للملك  
وقولنا الجنس بانفراده يحكم النساء بالنقص وهو نهي عن الربوا  
والدينه جوابا لسؤال متى انكم اتيتم بالقياس شيئا هو علة  
لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون التكيد والوزن  
فاجاب بان هذا بالنقص وهو قوله الراوي نهي النبي عليه السلام  
عن الربوا

عن الربوا في الدينه السلك والمراد بالدينه هنا شبهة الربوا بشبهة  
الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع شيئا  
لان للمنفذ مزية على المشتية وكون الدخول والشرب موجبا  
للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمنقلع  
اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ  
اشكال وصفها بالجائز لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة  
كالاثبات السوم في الانعام والاثبات الشرط او صفة كالشهود  
في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكفائهم رجالا او مختلطة  
نظير اثبات صفة الشرط والاثبات الحكم او صفة كصوم بعض  
اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة المؤثر نظير اثبات الحكم  
لان فيه نصب الشرع بالراي فلا يجوز ابتداء واما اذا كان  
له أصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام  
اي عند الشايع فان له اي لا اشتراط التقابض عند الشايع  
أصلا وهو المعروف ويجوز له بدونه أصلا اي لجواز البيع بدون  
التقابض عندنا أصلا وهو بيع سائر السلع فالخاص  
ان اشتراط التقابض عند الشايع وان كان اثبات الشرط  
فانه يوجد أصل وهو بيع سائر السلع فالعقل لا يبيع الا  
للتعديته هذا ما قالوا انما قلت هذا لاني نقلت هذا  
الفصل عن اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد



ان القياس لا يجري في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد  
قال في اخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد له  
في السريعة امثلا يصح تعليله فاما اذا وجد فلا قياس  
به وان اذ ادانته لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان  
لها امثلا فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة  
في تفصيلها بل يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان  
له امثلا وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعديته  
الحكم من الامثلا الى الفرع بجملة متحدة. ولحق في اثبات  
العلة انه ان ثبت ان عليهما معنى اخر يصلح للتعليل فكلية  
يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعلية كل من هذا المعنى لا يكون  
اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى  
وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليل بالامثلا وهذا هو  
المختلف فيه وفى في الاستحسان القياس الجلي  
وفى في الخفي يستبي بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي  
فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان  
الاستحسان قد يطلق على غير الاستحسان الخفي ايضا كما ذكر في  
المتن لكن الغالب في كتبنا اننا اذا ذكرنا الاستحسان  
نريد القياس الخفي وهو دليل تقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه  
الافهام. هذه تفسير الاستحسان وبعض الناس يخبروا في تعريفه  
وتوبيه

وتوبيه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس  
الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو  
حجة عندنا لان تبعه بالدلائل التي هي حجة اجماعا. مؤيد  
وهو راجع الى الاستحسان. وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان  
جنبا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشقة في الاصطلاح  
وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لاننا نعين به دليلا  
من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل  
به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره. لاننا  
بالاثر كالتسليم والنجارة وبما الصوم في النسيان واما  
بالاجماع كالا ستصناع واما بالضرورة كطهارة الحيض  
والاباء واما بالقياس الخفي وذكرنا انه اي للقياس الخفي  
قسمين الاول قاطبي اثره اي قاطبي والناسي ما ظهر صحته  
وخفي فساده اي اذا نظر اليه باولي النظر صحته ثم اذا تأمل  
حق التأمل علم انه فاسد. والقياس اي للقياس الجلي قسمين  
ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح  
على اول هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قويا اثره  
راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره وعلم  
انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان  
نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح. لان المعتبر هو الاثر



لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس  
 وهو ما ظهر فساده وخفي محته راجع على القسم الثاني من  
 الاستحسان وهو ما ظهر محته وخفي فساده **قال اول**  
 وهو ان يقع القسم الاول والاستحسان في مقابلة القسم  
 الاول من القياس **كسور سباع الطير فانه نجس قياسا**  
**على سوس سباع الهنالك طاهر استحسانا** لاننا نشتري بمنقلها  
 وهو عظم طاهر **والثاني** وهو ان يقع القسم الثاني من  
 الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس **كسجدة**  
**التلاوة** تؤدي بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام  
 السجدة في قوله تعالى **وقر ركعا لا استحسانا لان الشرع**  
**امر بالسجود فلا تؤدي بالركوع كسجود الصلاة** فعلنا ههنا  
 بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود ههنا  
 وانما الغرض ما يصلح تواضعا محالفة للمتكبرين **واعلم انهم**  
**جعلوا في هذه كون السجود تؤدي بالركوع** حكما ثابتا بالقياس  
 وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول  
 بالقياس والثاني بالاستحسان فلذا اوردنا ما لا اخرده  
**قوله** وكما اذا اختلفا في ذراع المسلم فيه في القياس بخلاف  
 لانما اختلفا في المستحق بعقد السلم **فهو فيوجب التحالف**  
 وفي الاستحسان لاننا ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه

وذا لا يوجب

وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس  
 وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل  
 اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه في القياس  
 يتحالفان وفي الاستحسان لا فذلك لاننا اختلفنا في المستحق  
 بعقد السلم فيوجب التحالف كما في البيع فهذا قياس جلي  
 يسبق اليه الاقدام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل  
 المبيع بل في وصفه لاننا اختلفنا في الذراع والذراع وصف  
 لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن  
 واذا كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا توجب التحالف  
 فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول  
 قياسا ههنا ما ذكرناه واعلم انه لا دليل على اخصار القياس  
 والاستحسان في هذين القسمين وعلى اخصار التعارض  
 بينهما في هذين الوجهين فلذا اوردنا الاقسام الممكنة عقلا  
**وقلت** وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويته  
 وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي  
 ان يكون القياس ضعيفا الاثر والاستحسان قوي الاثرا  
 في العود الثلاث الاخر في القياس راجع على الاستحسان  
 اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيفا الاثر  
 فواضح واما اذا كانا قويتين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا



منعني فاما ان يسقط او يعمل بالقياس لظهوره فلمذا  
 اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس  
 في هذه الصور الثلاث ويرجح في صورة واحدة. والى صحيح  
الظاهر والباطن وفاسد ما وصحح الظاهر فاسد الباطن  
 وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه  
 مورد وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح  
 الظاهر والباطن. يرجح عليهما. اي على قياس صحيح الظاهر  
 فاسد الباطن وعكسه. وثانيه مورد. اي ثاني الحكم  
 وهو فاسد الظاهر والباطن. بقي الاخيران. اي من الاستحسان  
 وما صحح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض  
بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما  
 يظهر فساده باولي النظر لكن اذا توكلت على صحة افوي  
 مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين  
 القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن  
 وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس ان وقع مع اختلاف  
 النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد  
 الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من  
 القياس فلا شك ان ما يظهر فساده باولي النظر لكن اذا توكلت  
 على صحة افوي مما كان على العكس شوكان قياسا واستحسانا

وقع

ومع اتحاد ان امكن فالقياس اولى. ايوان وقع التعارض بينهما  
 مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد  
 الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما  
 قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على  
 هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كانت  
 القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا  
 في نفس الامر الا وقد جعل الشارع وصفا من الاوصاف علة  
 لحكم بعينه انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك  
 الوصف بلا مانع وجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف  
 بلحدي الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان  
 كان القياس لهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح شوكان  
 حليا او حقيقيا لانه لا يمكن ان يجعل الشارع وصفا اخر علة  
 لنقض ذلك الحكم بالعين المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع  
 اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشارع بالسنة فضر وهذا محال  
 على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين  
 في الواقع مستنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد  
 فالتعارض لا يقع بين قياس قوي لاثروا استحسان كذلك  
 وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان  
 كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن

ن  
 جهلنا



وبين استحسنات وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح  
الباطن وبين استحسنات كذلك وكذا لا يقع بين قياس  
صحيح الظاهر فاسد الباطن وبين استحسنات كذلك وما ذكر  
من حيث القوة والمنفعة فعند التحقيق داخل في هذا التفسير  
أيضا لأنه لا يخلو ما ان يكون الظاهر فاسد الظاهر  
وعلى كل من التقديرين لا يخ من انه اذا توصل الى التامرين  
صحة ادبيات فسادها واذا كانت القسمية مختصة في هذه  
الاقسام فتقوى لانها او ضعيفة لا يخ من احد هذه الاقسام قطعا  
والمستحسن بالقياس الخيع بعدي والمستحسن بغيره نظير ما في  
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع المبيع على المشتري فبقا فقط  
قياسا لانه المنكر وعليه ما قيا سافيا لان الباع منكر لتسليم المبيع  
اي انما يخلف الباع لانه يكره وجوب تسليم المبيع بقبضه ما هو ممن  
في زعم المشتري وانما يخلف المشتري لانه يكره زيادة الثمن والمالك  
هذا ظاهر لم يذكر في المتن فيتعدي الى الوارثين قبل قبض  
المبيع اي اذا اختلف وارثا الباع والمشتري في قدر الثمن قبل  
قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلف المجر  
والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفوا وما  
بعد القبض فثبوت بقوله عليه السلام اذا اختلف المشتريان  
والسلعة قايتة تحالفوا وراوا فلا يعدي الى الوارث والجال  
هلا

198  
هلاك السلعة والاستحسنات ليس من باب تخصيص العلة على ما ياتي  
بعض الناس ان الاستحسنات من باب تخصيص العلة وليس كذلك  
لا ياتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوي لا يكون تخصيصا  
فصل في دفع العلة المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على  
العلل المؤثرة منه النقض وممنع تخلف الحكم وجود العلة في صورة  
مع تخلف الحكم ودفعه بارب طرق اي الجواب عنه يكون طرق  
الاول منع وجود العلة في صورة النقض بخروج النجاسة علة  
للاستفاض فنقضه بالقليل فمنع الخروج فيه ولذا ملك بدل  
المغضوب بوجب ملكه اي ملك المغضوب لئلا يجتمع البذل والمبدل  
منه في ملك شخص واحد فنقض بالمبدل اي ان كان ملك بدل  
المغضوب على ملك المغضوب ففي غضب المبدل يكون كذلك لكن  
الحكم مختلف لان المبدل غير قابل للاستعلاء من ملك الى ملك عندكم  
فيمتنع ملك بدله اي ملك بدل المغضوب بان تمنع في المبدل يكون  
بدله بدل المغضوب فانه ليس بملك العيني بل بدل اليد الفاسدة  
فان ضمان المبدل ليس بدلا عن العيني بل عن اليد الفاسدة الثاني  
منع منع العلة في صورة النقض اي المنع الذي صار العلة علة  
لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالنائب بدلالة النص بالنسبة  
الى المنصوص نحو مسح فلا يمس فيه التمثيل بمسح الخ فنقض  
بالاستنجا فمنع في الاستنجا المنع الذي في المسح وهو انه تطهير



غير معقول ولا جلد • اي ولجل الله تطهير حكمي غير معقول  
لا يثبت في المسح التثليث لانه لما كيد التطهير المعقول  
ولا يثبت اي التثليث • في المسح كما في التيمم ويفيد في الاحتياط  
الثالث قالوا هو الدفع بالحكم • وهذان يمنع تخلف الحكم  
عن العلة في صورة النقص وذكروا الامثلة خروج النجاسة  
علة للانتقاض ومثل بدل المغصوب على المقتضوب  
وحل الاتلاف لاحياء المهرجة لا ينافي عصمة المال كما في الخمصة  
فيمتنع لحل الصابيل فنوقض بالمستحققة والمذبر وحال  
الباع في فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا يخص العلة  
ونحن لا نقول به وفي الثالث باننا لانسلم ان حل الاتلاف ينافي  
العصمة في مال الباع بل انما انتفت للبيح • اورد الامام فخر  
الاسلام للدفع بالحكم ثلاثة امثلة احدها خروج النجاسة  
علة للانتقاض فنوقض بالمستحققة ان خروج النجاسة  
موجود فيها بدون الانتقاض وثانيهما ان ملك بدل المغصبة  
على ملك المغصوب فنوقض بالمذبر فاجاب في الاسلام  
في القوتريين باننا يتخلف الحكم في القوتريين بالمانع واقول  
هذا الحكم الجواب ليس رد فاعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن  
لا نقول به وثالثهما ان حل الاتلاف لا ينافي المهرجة لا ينافي  
العصمة كما في الخمصة فانه ان حل مال الغير في الخمصة لاحياء  
المهرجة

192  
المهرجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصابيل فنوقض بمال الباع  
ان العادل اذا ائلف مال الباع في حال القتال لاحياء المهرجة  
لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهرجة ينافي  
العصمة في مال الباع باننا لانسلم ان حل الاتلاف ينافي  
العصمة في مال الباع فان عصمة مال الباع لم تستفحل  
الاتلاف بل بالبيح فاقول الظاهر ان الحكم المدعي في الجمل الصابيل  
وجوب الضمان وبقي العصمة فحيث لا تكون هذه الصورة  
نظير للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلن ادعي  
حكما اصليا ومو العصمة مثلا فان الاصل في احوال المسلمين  
العصمة وهي لا ترتفع الا بعراض وليس في المتنازع ومو  
الجمل الصابيل الاعراض واحد ومو حل الاتلاف وقد ثبتت  
بالقياس على الخمصة ان حل الاتلاف لا يصح رافعا للعصمة  
فبقي العصمة في الجمل الصابيل فيجب الضمان فنوقض بمال  
الباع ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباع فاجاب  
بان رافع العصمة في مال الباع ليس حل الاتلاف بل  
الرافع هو البيح فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل ببيان ان علة  
الحكم ومو ارتفاع العصمة في صورة النقص في اخر هذا معنى  
قوله والصابيل المنتزع من هذه الصورة ان المعلن اذا ادعي  
حكما اصليا لا يرتفع الاعراض كالعصمة هنا وليس في المتنازع



الاعراض واحد ثابت بالقياس ان هذا الغرض لا يرفعه  
 كما في الخمسة فنوقض بصورة كمال الباقي مثلاً فاجاب  
 بان التامع في غير هذا بيان ان علة الحكم في صورة النقص  
 في غير ويمكن ان يتكلف في ان تصير هذه المسئلة نظيراً للدفع  
 بالحكم وجهه ان يراد بالحكم عدم منافية حل الاتلاف العصة  
 وهذا الحكم ثابت في الجمل الصائيل قياساً على الخمسة فنوقض  
 بما لا الباقي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافية العصة  
 غير ثابت لان الثابت فيه منافية حل الاتلاف العصة  
 فاجاب بان منافية حل الاتلاف العصة غير ثابت فيه  
 لان العصة لم تنصف في مال الباقي بل الاتلاف بل انما التفت  
 للمبغ هذا غاية التكليف ومع هذا لا يوجد النقص في هذه  
 الصورة لان النقص وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف  
 لاحياً المجهلة ليس علة لعدم منافاة العصة لثبوت حل  
 الاتلاف في مال الباقي مع المناخاة فلا يكون نقضاً فلا يل  
 هذه الفسادات في الامثلة الثلاثة اوردنا لاهل  
 المتن فقال **•** وان اورد للدفع الحكم مثلاً لا وهو القيام  
 الى الصلاة مع خروج الخجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب  
 في غير السبيلين فنوقض بالتميم **•** اي في صورة عدم الفدر  
 على الماء يوجد القيام الى الصلاة مع خروج الخجاسة ومع ذلك  
 لا يوجد

لا يوجب الوضوء **•** فمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف  
 عنه **•** متعناً انما لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم  
 الماء بل الوضوء لكن التيمم خلف عنه **•** الرابع الدفع بالفرض  
 نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول الفرض التسوية  
 بين السبيلين **•** وغيرهما فانه حدث ثم لكن اذا استمر بصبر اغتوا  
 فكذلك هنا ثم اعلم ان تيسر الدفع اي دفع النقص بهذه الطرق فهنا  
 والا فان لم يوجد في صورة النقص مانع فقد بطل العلة وان  
 وجد المانع فلا يمكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا  
 لكن تخلف الحكم مانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به  
 بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فتجوز  
 عدم المانع جراً للعلة او شرطاً لها اللهم في جواز التخصيص  
 القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان عطف  
 على قوله القياس على الادلة اللفظية **•** فانه محض موعن  
 القياس ولان التخلّف قد يكون لغناء العلة وقد يكون  
 مانع كما في العلة العقلية وذكرنا ان جلة ما يوجب عدم  
 الحكم خمسة **•** المسطور في كتبنا انه ذكر القابلون بتخصيص  
 العلة ان المانع خمسة لكن عدلت عن هذه العبارة **•** لما  
 سبأ في مانع من انقضاء العلة كما انقطاع الوتر في الزمبي  
 وكسج الحرام من تمامها كما اذا حال بينه فلم يصب السهم بعد اخراج



السهم وكسب ما لا يملكه او من ابتدا الحكم كما اذا احتاج  
فدفعه الذمهم وكذا الشرط او من تمامه كما اذا اذمل  
بعد اخراج السهم والمداواة والخيار الروية او من لزومه  
كما اذا جرح وامتد اذا احتار طبعه له وامن وكذا العيب  
فالخصيص ليس في الاولين بل في الآخر لان التخصيص  
ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لما منع فالمانع ما يمنع الحكم  
بعد وجود العلة ففي الاولين من المتصور المحس ليس كذلك  
لان العلة لم توجد فيها وفي الثالث الاخر العلة وجوده  
والحكم مختلف لما منع فتخصص العلة مقصور على الثالث  
الاخر فلهذا لم يقال في المتن ان المانع خمسة بل قال  
ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في  
خيار الشرط قد وجد السبب وهو السبع والخيار دخل على  
الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة  
ان الخيار ثبت بالضرورة ودخوله على الحكم سهل من  
دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب دخوله  
على السبب والحكم فاذا كان خلافا على الحكم لم يثبت الملك  
فاجبا فاستلخيا الروية فان البيع صدر مطلقا من غير  
شرط فاجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم ايضا  
الحكم عند عدم الروية واختار العيب فانه حصل السبب  
والحكم

190  
والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الروية لكن على  
تقدير العيب بنظر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على  
تقدير العيب في خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض  
لانه تفريق الصنفه وهو بعد التمام جائز وفي خيار الروية  
لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز ولما ان التخصيص  
في الالفاظ محاذ فيخص بها وترك القياس بدليل اقوي لا يكون  
تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ ولان العلة في القياس  
ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب  
التعديتة اذا علم وجود العلة في الفرع غير تقييدهم  
بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم  
المانع حاصل عند وجود العلة فهو اماركها او شرطها  
اي عدم المانع اماركها العلة او شرطها فاذا وجد المانع  
فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزوما وصف كما ان  
البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او نقصانه  
كالخارج الخس مع عدم الخرج علة لانتقاض وهذا  
معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع ويؤان يرتب  
على العلة لتفويض ما تقتضيه ولا شك ان ما ثبت قائله  
لا يمكن فيه فساد الوضع وما لم يثبت فساد وضعه  
علم عدم تائيه شرعا وسياتي في سائر مواضع عدم العلة



مع وجود الحكم وهذا لا يمدح لاحتمال وجوده بجهة اخرى  
ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غضب منصبه لتقليل  
وهذا نزاع جدي ولانه اذا ثبت عليه المستترك لا يضر  
الفارق لكن ان اثبت في الفرع ما نعاين وكل كلام صحيح  
في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد  
على سبيل الممانعة فيقبل هذا تعليم يفتق في المناظرات  
ومتوان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة  
منعاً للعلّة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجواب  
توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق  
ولا يتمكن الجدي من رده كقول الشافعي اعناق الراهن  
تصرف يبطل حق المهر من فيرد البيع فان قلنا بينهما خرق  
فان البيع يجهل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام  
فينبغي ان يورده على هذا الوجه ومتوان حكم الاصل ان  
كان هو البطلان فلا نسلم الاصل هنا بيع المهر فان اراد  
ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع  
المهر التوقيف وان كان التوقف اي اذا كان حكم المهر  
التوقف في الفرع ان ادعيت البطلان لا يكون الحكمان  
متماثلين وان ادعيت التوقف لا يمكن لان العتق لا يجهل  
الفسخ وكقوله في العمد قتل ادي مضمون فيوجب المال  
كالخطا

197  
كالخطا فنقول ليس الخطا اذا قدره فيه على المثل اي  
في الخطا على المثل لان المثل هنا كامل فلا يجب مع قصور الجناية  
وهو الخطا فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدي  
فتورده على سبيل الممانعة فتوجب هذا اي توجب هذا  
الكلام على سبيل الممانعة ان الحكم في الاصل ومتوان الخطا  
شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع من احسنه اياه بين  
المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود  
لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو التمدد  
الحكم عند الشافعي من احسنه المال القود فلا يكون الحكمان  
متماثلين ومنه الممانعة ففي اماني نفس الحجة لاحتمال  
ان يكون متمسكا بما لا يصح دكنا كما لطر والتعليل بالعدم  
واحتمال ان لا تكون العلة هذا بل عجز كما ذكرنا في قتل  
الحرة بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر  
واما في شروط التعليل واما في العلة ككونها مؤثرة  
ومنه المعارضة واعلم ان المعارض اما ان يبطل دليل  
المعلل ويسمي مناقضة او يسمي لكن يقيم الدليل على نفي  
مدلوله ويسمي معارضة وتجري في الحكم وفي علته والاولى  
تسمي معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله واعلم  
ان المعارض هذا تقسيم الاعتراض المناقضة والمعارضة



لا تقسيم المعارضة فاذا عدل المعلن فلم يفتقر ذلك بمنع  
دليله ويستوي هذا مانعة فاذا ذكر طبعه سندا يسمى مناقضة  
كما تقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد سجد من غير  
تأثير الى اخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول  
ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول  
لكن عندي ما ينفى ذلك المدلول وتقيم دليلا على نفي مدلوله  
ستوكان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله  
والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة  
كما اذا اقام المعلن دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف فلا  
فلم يضر ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليلا اخر ان هذا الوصف  
ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة  
في الحكم فقال اما الاول فاما بدليلا للمعلن وان كان بزيادة  
شي عليه وهي معارضة فيها مناقضة وان دل على نفي  
الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا ينادي  
الابنعيين النية كالقضا فنقول صوم فرض فيستغني عن النية  
بعد تعيينه كالقضا لكن هنا تعيين قبل الشروع وفي القضا  
بالشروع اي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع  
بتعيين النية وفي القضا انما يتعين بالشروع بتعيين العبد  
وكقوله مسح الداس ركن فليس ثلثيه كغسل الوجه فنقول ركن

فلا يسن

195  
فلا يسن ثلثيه بعد اكمال بنيادة تحي الفرض في محله وهو  
الاستيعاب لغسل الوجه وان دل على حكم اخر فيلزم منه ذلك  
النقض يسمى عكسا كقوله في صلاة النفل عبادة لا تعضي  
في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك  
وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان  
كل عبادة تجب بالشروع لا بد النجيب المضي فيها اذا فسدت  
كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها  
لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد  
علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب  
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يعضي في فاسد  
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع  
في هذا الحكم وهو قوله عبادة لا تعضي في فاسدها فلا يلزم  
بالشروع والاول اقوي من هذا اي القلب اقوي من العكس  
لانه قد جاء بحكم نفي وحكم محيل وهو الاستواء اي المفترض  
جاء في العكس بحكم اخر وفي القلب جاء بنقض حكم يدعيه المعلن  
فالقلب اقوي لانه في العكس استغنى به وليس بعدد  
وهو اثبات الحكم الاخر وفي القلب لم يستغنى بذلك وايضا  
جاء بحكم اخر محيل وهو الاستواء اذا استواء يكون بطرفين  
والمفترض لم يبيح ان المراد ايها واثبات الحكم المبني اقوي



من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير  
الاستواء الذي هو في الأصل فهذا هو قوله ولأنه مختلف في  
الصورتين في الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق  
شمول الوجود وأما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل  
المغلل وهو معارضة خالصته وهو اما ان يثبت نقيض  
حكم المغلل بعينه او بتغيير واحد كما فيلزم منه ذلك النقيض  
كقوله المسح ركن في الوضوء فليس ثلثيته كالغسل فنقول  
مسح فلا يسن ثلثيته مسح الخف وهذا اي الوجه الاول  
من الوجه الثلاث من المعارضة افعي الوجه فقول  
المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صفة لا اجها  
صفة فتسلك كالتحالف فتقال صفة فلا يولي عليها  
بولاية الاخوة كمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية  
بعضها لكن اذا انتفت هي ينتج سايرها بالاجتماع اي  
لعدم القابل بالفصل فان كان من بين الاجبار بولاية  
الاخوة ينتج الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير  
الوجه الثاني من المعارضة وكذا في هذا نظير الوجه الثالث  
نحو ما زوجهما فنكح فولدت ثم جاء الاول فهو اخو بالولد  
عننا لانه صاحب قران صحيح فتقال الثاني صاحب  
قران فاسد فيستحق بالنسب كن تزوج بغير شهوة  
فولدت

فولدت فاما معارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب  
من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه  
من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول  
صاحب قران صحيح وهو اولي بالاعتبار من كون الثاني  
حاضرا وأما النائية فهنا ما فيه معنى المناقضة وهو  
ان يجعل العلة معلولا والحلول علة وهي قلب ايضا وانما يرد  
هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يكن  
حوله معلولا ولحكم علة نحو الكفار حبس يجلد بكم مائة  
فوجم بينهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والجم  
غاية حد الشيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الشيب  
غايته ايضا فان النعمة كلها كانت اكمل فالحناية عليها  
تكون الفحش فجزاؤها تكون لفظ فاذا وجب في البكر المائة  
وجب في الشيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرح  
ما اوجب فوق المائة الا الرجم والفرقة تكررت فرضا في  
الاوليين فكانت فرضا في الاخيريين كالركوع والركعة  
فنقول المسلمون يجلد بكم مائة لانه برجم ليهم يعني جعل  
للمغلل جلد البكر علة لرجم الشيب فنقول لانسان هذا برجم  
الشيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا  
في الاوليين لانه تكررت فرضا في الاخيريين والمخلص



عن هذا أي التعديل بوجه لا يرد عليه هذا القلب • ان لا يذكر  
على سبيل التعديل بل يستدل بوجودهما على وجود الآخر  
اذا ثبت المساواة بينهما حرمًا يلزم بالندب يلزم بالشروع  
اذا صح كالحج فيجب العتلاء والقنوم بالشروع تطوعا وفيه  
خلاف الشافعي رحمه الله تعالى قالوا الحج انما يلزم بالندب لا منه  
يلزم بالشروع فنقول العتلاء الاستدلال من لزوم  
الندب وزعمنا في لزوم ما شاع لثبوت التساوي بينهما بل  
الشروع اولى لانه لما وجب غاية ما هو سبب القرية  
وموا الندب فلا يجب رعاية ما هو اقرب اولى وبحسب  
الفتاوى تولى عليها في ما لها فكذا في نفسها كالنكاح  
الصغير فثبت احبار الشافعيين على النكاح وفيه  
خلاف الشافعي رحمه الله • فقالوا انما يولي على الذكر في  
مالها لانه يولي في نفسها فنقول الولاية شرعت  
للمحاجة والنفس والمال لا لغيره والنيب فيها سواء اي  
لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول  
كلتا مال شرعا للمحاجة فتكونان متساويتين فاذا  
ثبت احدهما ثبت الاخر لان حكم المتساويين واحد  
وهذه المساواة غير ثابتة في المسلمين الاوليين على ما  
ذكروا • ومما مسئلتنا رجم الكفار والعلة في الشفع الاخر  
قاراه

199  
فان ارد ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل  
وفي مسئلة الشفيع الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي  
هذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلا  
الرجم والمجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والاخر  
ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط  
للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر  
واما مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء  
في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا  
للخبر ساقط فيه فعوله على ما ذكرنا اشارة الى هذا ومنها  
خالصة فان اقام الدليل على نفي عليه ما اثبتته العلة فبقية  
وان اقام على عليه شيء اخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا  
وكذا ان كانت متعديّة الى جميع عليه كما يعارضنا بان العلة  
والادخار وهو متعود الى الارز وغيره فلا فائدة له الا في  
الحكم في الحق لعدم العلة وهي لا تنفي ذلك لان الحكم قد  
ثبت بجلد شيء وان تعدي الى مختلف فيه ينزل عند اهل  
النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما  
انتهى الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما ان يبرر في  
فساد الآخر ففصل في دفع العلة الطردية لما عرفت  
ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعتبعة عندنا ولما



علة ثبت عليها بالدوران دون التأثير وهي معتبرة  
عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية  
في هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس  
بالعلة الطردية. وهي أربعة الأول القول بوجوب العلة  
وموافقا لما يلزمه المعلق مع بقا الخلاف وهي تلبي المعلق  
إلى العلة المؤثرة أي جعل المعلق مضطرا إلى القول بمعنى  
مؤثر برفع الخلاف ولا يمكن الخصم من تسليمه مع بقا الخلاف  
كقوله المسح ركن في الوضوء فليس ثلثه كغسل الوجه  
فنقول ليس عندنا أيضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى  
وامسحوا برؤوسكم ومواقع رجب واقد فالاستيعاب تليث  
وزيادة وإن غير أي المعلق وقال ليس تكراره يمنع ذلك في  
الأصل بل المستنون في الركن التكميل كما في أركان الصلاة بالاطالة  
لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل إلا بالتكرار وهنا  
المحل متسع أي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الأكل  
بدون التكرار. على أن التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير  
المشروع فالاعتراض على التقدير الأول قول بوجوب العلة  
وعلى تقدير التغيير مما نعتة فلحاصل أن نقول إن اردتم  
بالتلث جعله ثلاثة أمثال الفرض فتخلفا يكون به  
لأن الاستيعاب تليث وزيادة وإن اردتم بالتلث التكرار  
ثلاثة مرات

لأنه ثلاث تمنع هذا في الأصل أي لا نسلم أن الركنية تجب  
هذا بل الركنية فوجب لا كما لا كما في أركان الصلاة فالاعتراض  
على تقدير أن يراد بالتلث جعله ثلاثة أمثال الفرض  
يكون قولنا بوجوب العلة وعلى تقدير التغيير وهو أن يراد  
بالتلث التكرار فالاعتراض مما نعتة وكقوله صوم فرض  
فلا يتبادر إلا بتعيين النية فنسلم موجب لكن الإطلاق  
تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لأن الغاية لا تدخل  
تحت المفيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل  
تحت الثاني مما نعتة وهي أماني الوصف أي يمنع وجود  
الوصف الذي يدعي المعلق في الفرع عليه كقوله في مسئلة  
الأكل والشرب فقوة متعلقة بالجماع فلا يجب الأكل والشرب  
كحد الزنا فلا نسلم متعلقا بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله  
في بيع التفاحه بالتفاحين أنه يبيع مقطوع بمطعم  
مجازفة فيجوز كالصبرة بالصبرة فنقول إن أراد المجازفة  
بالوصف أو بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجبر بالتردي  
هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف والمجوز عند اتفاق  
بالاجزاء. هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء  
وإن ارادها أي المجازفة بحسب المعيار يختص بما لا يظفر فيه  
أي في المعيار. وأماني الحكم عطف على قوله وهي أماني الوصف



كما في هذه المسئلة ان ادعت حرمة ينتهي بالمساواة فلا سلم  
امكانها في الفرع وان ادعتها غير متناهية لا سلم في الصبر  
فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى بيع المتعلق بالتفاني  
فالتماسة في الحكم ان تمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة  
له في الفرع وقوله فلا سلم امكانها في الفرع اشارة الى  
هذا او تمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المقلد بالوصف المذكور  
في الاصل وقوله فلا سلم في الصبرة اشارة الى هذا •  
وقوله صوم رمضان فرض فلا يفتح الاتبعين النية والقضا  
فنقول بعد التعيين فلا سلم في الاصل وقبله فلا سلم في  
الفرع • ايا ان ادعت ان الصوم لا يصح الاتبعين النية بعد  
صبر ورته متعينا فلا سلم هذا في القضا وان ادعت ان الصوم  
لا يصح الاتبعين النية قبل صبر ورته متعينا فلا سلم هذا  
في المتنازع لان تعيين النية قبل صبر ورته متعينا يمنع  
في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع  
فلا تكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية  
قبل صبر ورته متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان  
ممتنعة وهذا باطل • قاتما في صلاح الحكم للموصف فان الطرد  
باطل عندنا كما مر قاتما في نسبته للحكم الى الوصف كقوله  
في الاخر يعلق على اخيه لعدم البعضية كما بنى العم فلا سلم ان

العلة

العلة في الاصل هذا • ايا لا سلم ان علة عدم عتق ابن العم  
هي عدم البعضية في فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق  
لخواتم ان نجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم  
القرابة المحرمية • وكقوله لا يثبت النكاح بينهما في النسا شع  
الرجال لانه ليس بالكلية فلا سلم ان العلة في الخدم  
المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم • فانه يمكن  
ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن  
ان يثبت بعلة اخرى • الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره  
وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما  
هو فيبطل العلة اصلا • فان المقلد اذا امتسك بالعدة الطرية  
وبرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علة مؤثر  
في تدفع المناقضة كما ياتي في المناقضة في قوله الوضوء  
والنيم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها  
اذ لا يندفع بتغيير الكلام • كتحليله لا يجاب للفرقة باسلام  
لحد الزوجي ايا حد الزوجي الذي ياتي اذا اسلم قبل الدخول  
فعند الشارع بانه في الحال وبعد الدخول بانه بعد ثلاثة  
اقراء فقد جعل الاسلام علة لا يجاب للفرقة وعندنا يعرض  
للإسلام على الآخر فان اسلم فني له وان ابي يفرق بينهما في  
الحال سواء كان قبل الدخول او بعده • ولا بقا النكاح مع ارتداد



أجلها. أي إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول بآنت في  
الحال وبعد الدخول بآنت بعد ثلاثة أقراء عند الشافعي  
فيجعل الزدة علة لابقا النكاح بحجة أنه لا يجعلها قاطعة  
للكناح وعندنا تبين في الحال سواء قبل الدخول أو بعده  
ثم في المتن يقيم الدليل على أن تعليله مقرون بنفسه  
الوضع بقوله. فإن الاستلام لا يصلح قاطعاً للتمتع  
والردة لا تصلح عفواً وكقوله إذا حج باطلاق النية يقع  
عن الفرض فكذلك نية النفل فإن بعض العلماء حملوا المطلق  
على المقيد فاما هذا فحال المقيد على المطلق وهو باطلا وكفه  
وكقوله المطعم من ذو خطر فيستلزم لملكه شرط زائده  
وهو التقا بعض كالكاح فإنه يستلزم له اليهود فيقال  
ما كان الحاجة اليه أكثر جعله الله أوسع الرابع المناقضة  
ومع تلمي اهل الطرد الى المؤثر كقوله الوضوء والتيمم  
طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث  
فيظهر فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتميم خلاف  
تطهير الخبث فنقول نعم أي الوضوء تطهير حكمي يعني ان الخجاسة  
حكمية أي يحكم الشرع بالخجاسة في حق الصلاة فجعلها  
كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة وأي غير مقولة  
الضمير يرجع الى الخجاسة وهذا الجواب هو الذي اخذ في فصل  
سرايط

سرايط الصلاة القياس الى فصل المناقضة. لكن تطهيرها  
بالماء مققول بخلاف الرابع فلا يحتاج الى النية في ذلك. أي  
في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوي أو لم ينو. بل في صيرورة  
قربة. أي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة. والصلاة  
تستغني عنها. أي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط  
الصلاة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة. فاما المسح فالحق  
بالغسل تيسيراً حجاب عن سؤال مقدر وموافقكم فلو ان الغسل  
تطهير مققول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير  
غير مققول فيجب ان يحتاج الى النية كالتميم فالحجاب بان  
مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل  
لكن لدفع الخرج اقتصر على المسح فيكون خلفاً عن الغسل فاعبر  
فيه بحكم الغسل. فان قيل غسل الأعضاء الاربع تغني  
مققول. هذا إشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء مققول  
قلنا لما انصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في  
المعتاد دفعاً للحج واجز على الأصل في غير المعتاد كالق  
والخمس. أي لما انصف البدن بالخجاسة بحكم الشرع وهي  
غسل جميع البدن لأن الشرع لم يحكم بسرارية الخجاسة  
وليس بعض الأعضاء اولى بسرارية من البعض وجب غسل  
جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعاً للخروج وفي



فمثل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاغصان فلا يكون  
عقل الاغصان الاربعة غير معقول فلا يجب النية واعلم  
ان الامام في الاسلام ذلك تغير وصف محل الفسار من  
الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح في غير  
معقولة اسارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول  
لا يصح قياس السبيليين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية  
ان موثرية خروج الخاسية في زوال الطهارة امر معقول  
ففي تقدير الهداية لا يرد عليه هذا الاشكال لكن يرد عليه  
اشكال اخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان  
ليقاس ساير المابعات على الماي تطهير الحدث كما قد قيس  
في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار  
انما قاله لا باعتبار انما سطره فلا يقاس في الحدث  
واعلم انه يمكن التوفيق بين في الاسلام وصاحب الهداية  
ان مراد في الاسلام يكون غير معقول انه لا يستقل العقل  
بدركه ومراد صاحب الهداية يكونه معقولا انه اذا علم  
ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الوصف  
يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف  
وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا لهذا المعنى وهو  
اعم من الاقل فانه عن قول في الاسلام ما ذكرنا من  
الاشكال

الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيليين على  
السبيليين وفي هذا الفصل فروع لخرطومتها مخافة التطويل  
فصل في الانتقال • اجبى الانتقال من كلام الى كلام  
اخر • ومما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما  
ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علة او لاثبات الحكم الاول  
او لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم  
كذلك • اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال من حكم  
في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط ومما في قسمين  
لا ثبات علة ومما الاول ولا ثبات حكمه ومما الثاني  
حيث لو لم يكن شيئا منها كان كلاما خشنا واما في الحكم فقط  
ومما الرابع فلا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول  
والا كان كلاما خشنا واما فيهما ومما الثالث فيثبت  
بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا  
استهلك الوديعة لا يضمن لانه سُلط على الاستهلاك  
فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يستعمل انتقالا  
حقيقية لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية  
ويستعمل باخر كما في قصة الخليل واما اطلاق الانتقال  
في هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واستعمل بكلام اخر  
وان كان مودعا لئلا يحل الكلام الاول • وكذا الثاني عند البعض



كقصة الخليل حيث قال فان الله ياتي بالشمس من الشرق  
ولان الغرض اثبات الحكم فلا يباي باي دليل كان لا عند  
البعض لانه لما ثبت الحكم بالعدة الاولى بعد انقطاع  
في عرفة النظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو  
قوله ربي الذي يحيي ويميت . والخليل لما خاف الاستباه  
والتلبس على القوم انتقل الى عدة لا يكون فيها استباه  
اصلا . والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة  
فلا تمنع الصرف الى الكفارة ايمان ائتمن المكاتب بنية الكفا  
يجهز . كما يبيع بالخيار والاحارة . اي باع عبدا بشرط  
الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا ثم  
اعتقه بنية الكفارة . فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد  
بل نقصان الرق . اي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة  
فنقول الرق لم ينتقص وبنت هذا . اي عدم نقصان الرق  
بعد اخري كما تقول الكتابة عقد معاوضة . فلا يوجب  
نقصانا في الرق . وان اثبتناه بالعدة الاولى فهو نظير الرابع  
كما تقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاما  
محمجان . والرابع حق . لان العدة التي اوردناها تكون  
قائمة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء اخر . وان انتقل  
الى حكم الحاجة اليه والى عدة لاثبات حكم كذلك فهو ما وافق

في الصحيح

في الصحيح الفاسدة الاستصحاب حجة عند السليفي في كل شيء ثبت  
وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقاءه وعندنا حجة للدفع لا  
للاثبات لانه ان بقا السراج بالاستصحاب ولانه اذا اتفق بالوصف  
ثم شك في الحادث يحكم بالوصف او بالعكس في الحادث واذا شهدوا  
انه كان ملكا للمدعي فانه حجة بالاجماع ولنا ان الدليل الموجب  
لالتبطل على البقا وهذا ظاهر فبقا السراج بعد وفاته عليه  
السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريفة وفي حيوته  
عليه السلام فقد مر جوابه في النسخ والوصف والبيع والكساح ونحوها  
بوجه حكما ممتدا الى زمان ظهورنا قصر فيكون البقا بالدليل ولنا  
وكلامنا فيما لا بدليل على البقا كحيق المقهور فيرد عندنا لا عند  
لان الارث من باء لاثبات فلا يثبت ولا يورث لان عدم الارث  
من باب الرفع فيثبت به والاصلح عن الامكان لا يمنع عندنا فيجعل  
براهة الذمة وهي الاصلح حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليقين  
وعندنا يقع لما قلنا . ان الاستصحاب لا يصح حجة للاثبات  
فلا تكون براهة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح وتجب البينة  
على الشفيع عندنا على ملك المستفوع به اذا التزم المستفوع لان  
ملك الشفيع الدار لاثبات بالاستصحاب فلا يكون حجة على  
المستفوع فيجب البينة على الشفيع على ملك المستفوع بها . لا عند  
واذا قال لعبد له لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا بدري انه



بخلام لا قال قول قولا لمحي عندنا فان العبد غسلك بالاهل  
 وموان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق المتق  
في المولي ومنها اي من الحجج الفاسدة التعبد بالنبي كما ذكرنا  
في شهادة النساء اي في الممانعة في دفع العدل الطردية والرخ  
 فانه يمكن الوجود بعلته اخري الا ان يثبت بالاجماع ان له علة  
 واحدة فقط كقول محمد في ولد الفصبا له غير مضمون لا بد  
 لم يصب لولد وسنما الاحتجاج بتعارض الاستنباه كقول زفران  
 غسل المرفق ليس بوض لان من الغابات ما يدخل وما لا يدخل  
 فلا يدخل في الشك فانه جهل محض لا علم ان هذه من اي القسمين  
باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم  
 ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة  
 او يكون احدهما اقوي من الاخر بوصف متتابع فيبنيهما معارضة  
 والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوي بما هو غير تابع لا يسمى  
 رجحانا فلا يقال النصر بالحجج القياس من قوله عليه السلام  
 ذلك واضح والمراد الفصل القطيل لئلا يلزم الدخول في قصا الدبون  
 فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل  
 والعمل بالاقوي وترك الاخر واجب في المتنورين اي فيما اذا كان  
 احدهما اقوي بوصف متتابع وفيما اذا كان احدهما اقوي بما هو  
 غير تابع واذا تساويا قوة اعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون

احدا دليلين اقوي من الاخر بما هو غير تابع كالنقص مع القياس والثاني  
 ان يكون احدهما اقوي بوصف تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه  
 عدل فتيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فتيه الثالث  
 ان يكونا متساويا في قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوي وترك  
 الاخر واجب والثالث في باقي حكمه هنا وهو قوله اذا تساويا  
 قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فعزل  
 عنها وان كان العمل بالاقوي واجبا لكن لا يستلزم هذا ترجيحا فالترجيح  
 انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني وفي الكتاب والسنة  
 اي في معارضة الكتاب والسنة <sup>الكتاب</sup> السنة بحمل ذلك على نسخ احدهما  
 الاخر اذا تساوى قهر بين ادلة الشرع لانه كذا الجمل اعلم ان في  
 الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق  
 التعارض اذا اختلف زمان وروى ولا شك ان الشارع قدس  
 وتعالى لا ينزل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما  
 سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لكننا لما جعلنا المتقدم  
 والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض في قوله  
 بحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد بصونه التقا  
 وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر  
 فان علم التاريخ جوابا لشرط محذوف اي يكون المتاخر ناسخا  
 للمتقدم والابطال المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما



ما أمكن وليس على الشبهين فان تيسر له والا يتركه ويصار  
من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقول الصواب ان ما كان  
ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سواد الجماع عند  
تعارض الآثار روي عن ابي عمر انه يجس وروي عن ابن عباس  
 ان طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحده فلما  
 تعارضت الادلة بقي الحكم على ما كان وموان الما كان ظاهرا  
 فيكون ظاهرا ولا يزيل الحدث او وقوع السنك في زوال الحدث  
 فلا يزيل بالسنك ومو اي التعارض في الكتاب والسنة  
 اما بين ايتين او فرائض او سنتين او اية وسنة مشهورة  
 والمخالف ما من قبيل الحكم او المحل او الزمان اما الاقل  
 فاما ان يوزع الحكم كقسم المدعي بين المدعيين او يجعل على  
 تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم  
 ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يؤاخذكم  
 بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولي ضد كسب القلب  
 كالسهو بدليل اقترانه به اي يكسب القلب حيث فاللا يؤاخذكم  
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي  
الناية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى  
 لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم  
 الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد

قوله يكون له حكم في المستقبل كما لبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها  
الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما جملوا عن  
 الفائدة وقد جاز اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون  
 سائلا للغوس في هذه فتتقيد <sup>ههنا</sup> الآية بعدم المواخذة في الغوس  
 والاولى في تفتيق المواخذة في الغوس لان الغوس من كسب  
 القلب والمواخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في  
 الغوس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية  
يشمل الغوس اذ هو ما جملوا عن الفائدة كقوله تعالى لا ينهون  
 فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فوجب  
 عدم المواخذة فوقع التعارض فجعل بينهما بان المراد من  
 المواخذة في الآية الاولى في الاخرة بدليل اقترانهما بكسب  
 القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته  
 والسابق يحمل المواخذة في الاولى على المعارضة في الثانية  
 اي في الدنيا اي يحمل المواخذة في الآية الاولى على المواخذة  
في الآية الثانية ولكي المواخذة في الدنيا اوجب الكفارة  
في الغوس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر  
 في الاولى اي يحمل السابق العقد في الآية الثانية على كسب  
القلب فيكون الفرع من اللغو المذكور في الآية الاولى  
 ومو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اذ في



من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقدي يوجب معناه  
الحقيقي وانما الدليل دال على ان المؤاخذه في الآية الاولى  
هي المؤاخذه الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب  
وموجبها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو  
جائز في موضع على ما يليق به **•** ويجعل المؤاخذه  
في كل موضع على ما هو **•** البق به من الدنيوية والاخرية  
واقول لا تعارض ههنا لان اللغو في صورتين واحد وهو  
صند الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤخذكم  
الله بالغموس والمؤاخذه في صورتين في الاخرة عز في  
الثانية سكنت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال  
الاسم الذي في المنعقدة يستربا لكفارة لان المراد المؤاخذه  
في الدنيا وهي الكفارة **•** هذا وجه وقع في خاطري لدفع  
التعارض واللغو في اليتين واحد وهو هذا التمهيد  
في الآية فبدل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية  
فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤخذكم الله باللغو  
الحالي عن الغايبة الذي يرفع الديار بلاقع عن التمسك بها  
بل لا بد ان يقول لا يؤخذكم الله بالتمسك كما قال ربنا  
لا تؤخذنا ان ننسها او نخطاها والمراد بالمؤاخذه المؤاخذه  
الاخرية لان الاخرة هي دار الجزاء والمؤاخذه وقوله

فكنا

فكنا منه لا بد على ان المراد المؤاخذه الدنيوية لان نفي الكفارة  
التسارة اي للاثم الحاصل بالمنعقد يستربا لكفارة والاية  
الثانية دللت على عدم المؤاخذه في التمسك التمهيد والمؤاخذه  
في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض  
وبقي الحكم عن وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس  
واما الثاني **•** وهو المخلص من قبل المحل **•** فبان بجمل على ظاهر  
المحل لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف  
فالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد  
فحلنا المخفف قبل الاغتسال على العشرة والمسند على اقل  
واما المحل على العكس لانه اذا طهرت بعشرة ايام حصل الطهارة  
الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل  
العود فلا يحصل الطهارة الكاملة فاحتج الى الاغتسال  
لتاكيد الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان  
فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا  
للاول فكذا ان كان دلالة كنفين احدهما محرم والاخر  
مبيح فيجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل  
الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخا ولو جعلنا  
على العكس يتكرر النسخ **•** اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما  
على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون



فأما المحرم فثبت كذا النسخ فلا يثبت التكرار بالشك  
وفي نظره أن الإباحة الأصلية ليست حكما شرعيا  
فلا يكون المحرم بعد ناسخا وبما أنه لا نسلم أن المحرم  
لو كان مستقدا لما كان ناسخا للإباحة فانه إنما كان  
ناسخا لها إن قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي  
دال على جميع الأشياء فيكون حينئذ كون المحرم ناسخا فذلك  
المبيح ورود الدليل المذكور غير مستلزم فلا يكون المحرم  
ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ وبما  
اتمام الدليل المذكور على وجه لا يبرح عليه هذا النظر  
وهو أنه إذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه أو يبيحه  
فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا  
معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله خلق لكم في الأرض  
جميعا فهذه الأخبار تدل على أن الإنسان إذا انتفع بما  
في الأرض قبل ورود محرمه أو مبيحه لا يعاقب بذلك  
أنه إذا ورد المحرم فقد غيّر الأمر المذكور وهو عدم العقاب  
على الانتفاع إذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فليكن  
هنا تغييران وأما على العكس فلا يلزم الانتعير واحد  
فاندفع الإيهام بهذا التقدير فتقرب الدليل بهذا الطريق  
أو نقول فنبينا يتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي  
ذكرتم

ذكرتم وقد قال في هذا مذهبنا أي تكرر النسخ بناء على قول  
من جعل الإباحة أصلا ولنا نقول بهذا في الاختلافات  
الشرعية يتركوا سدي في شيء من الزمان وإنما كان هذا أي  
كون الإباحة أصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا  
فإن الإباحة كانت ظاهرة في الأشياء كلها بين الناس  
بازمان الفترة وذلك أي إلى أن يوجد المحرم وإنما كان كذلك  
لاختلاف الشرايع في ذلك الزمان ووقوع الخريفات  
في التورية فلم يبق الاعتماد والوقوف على شيء من الشرايع  
فظهر الإباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع  
به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح وأعلم أن الشيء الذي لا يوجد  
له محرم ولا مبيح فإن كان الانتفاع به ضروريا كما قال الفوكة  
فعند بعض الفقهاء على الإباحة فإن أرادوا بالإباحة  
أن الحكم بالإباحة في الأصل فهذا غير معلوم وإن أرادوا  
عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة  
على الخط فإن أرادوا أن الله تعالى حكم بخطم فقير معلوم  
فإن أرادوا العقاب على الانتفاع به فبأبطل لقوله  
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم  
ما في الأرض جميعا وعندنا لا شعري على الوقف ففسر وتارة  
بعدم الوقف للحكم وهذا باطل لأنه إما ممنوع من الله تعالى



عن الانتفاع به وليس ممنوع والا فخطرق الثاني ابلحة  
 ولا خذرج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذان  
 المباح هو علم الشارع فاعله او دل على انه لا يخرج عليه  
 في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف  
 في شيء لم يعلم الشارع بل خرج في فعله وتركه وعدم الخرج  
 ففي كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بل خرج في فعله  
 وتركه وعدم الخرج لم يعلم الشارع بعد الخرج وهذا كلام  
 حسو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم  
 بان هناك حكم أم لا وان كان حكم فلا يعلم انه خطا او باحة  
 فحق فالحق عندنا اما عدم العلم بان هناك حكم ولا فباطل  
 لانا نعلم ان عند الله حكما لازما اما ما يمنع او بعده  
 واما الله لا يعلم ان الحكم خطا او باحة فحق فالحق عندنا ان العلم  
 ان الحكم عند الله خطا او باحة ومع ذلك لا عقاب على فعله  
 او تركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول بالاباحة اذ لا معنى  
 للاباحة الا انه لا يعاقب على الخط والترك وهذا حاصل  
 عند من يقول لا تعلم ان الحكم ايما قلتمو عليه السلام  
 ما الجمع الحلال والحرام او الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال  
 اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر خافيا فان كان الشيء  
 يعرف بالدليل كان مثله الاثبات وان كان لا يعرف بدليل بناء

على عدم

على عدم الاصل فالمثبت اول لما قلنا في الحريم والمبيع وان اخذ  
 الجهل بنظر فيه اي ان احتمل الشيء ان يعرف بدليل وان يعرف بغير  
 دليل بناء على عدم الاصل فينبط في ذلك الشيء فان تبين انه  
 بالدليل يكون كالاتبات وان تبين انه بناء على عدم الاصل  
 قال اثبات اولي فاروي انه عليه السلام تزوج ميمونة ومو  
 حلالا ثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفقوا على انه لم يكن في  
 الحل الاصل والاحرام حاله مخصوصة بترك عيانا وكلاما سوا  
 فرج بالبروي واروي بالمدحوم عند الله بن عباس ولا يقدسه  
 يزيد بن الاصم ونحو هذا نظير الشيء يعرف بالدليل اعلم ان نكاح  
 المحرم جائز عندنا متسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة  
 ومو محرم فثبت الحكم بما روي به عليه السلام ثم يترك تزوج  
 ومو حلالا وانفقوا على انه لم يكن في الحل الاصل فالاخلاف في انه  
 كان في الاحرام وفي الحل الذي بعد الاحرام انه لم يتغير الاحرام  
 بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام  
 تغير الى الحل فالاول ذات والثاني مثبت لكن الاحرام حاله  
 مخصوصة بترك عيانا فتكون كالاتبات فرجنا بالبروي  
 ونما بن عباس ونحو اعتقت بريرة وزوجها حرم مثبت اعتقت  
 زوجها بعد هذا الشيء مما يعرف بظاهر الحال الحال فالمثبت  
 اولي هذا نظير الشيء الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامه التي

مطالع المحرم جائز عندنا



زوجه محرقة اذا اعتقت بنيت لها خبار العتق عند ساء  
 خلافا للساجع لنا انهما اعتقت بريرة وزوجه بحر وروى  
 انهما اعتقت وزوجه عابد والاول مثبت والثاني خالف لان  
 معناه ان رقبته لم تتغير بعد هذا يقع لا يدرك عتاق  
 بل بقا على ما كان فالمثبت اولى فاذا خبر بطهارة الماء ونجاسة  
 فالطهارة وان كانت نفيا كندما يحتمل المعرفة بالدليل  
 فنبال فان بين وجه كذا له كان كالاثبات وان لم يبين  
 فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل  
 ويجعل على العدم الاصل لان طهارة الما قد تدرك بظاهر  
 الحال فتدرك عتاقا بان غسل الاناء بالسماء او بالماء  
 الجاني وقلاه بلحدهما ولم يغيب عنه اصلا ولم يلاقه في نجس  
 فاذا خبر واحد بنجاسة الما فالآخر بطهارة فان تمسك  
 بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل  
 كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على  
 النفي واما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة  
 ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحتمل على النسخ وقيل  
 العصاكة فيما يدرك بالقياس فيأخذ بما ساء من القياس  
 وكذا يأخذ بما ساء من قول العصاكة والقياس بعد  
 شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النفيان

حي يعمل بعده بظاهر الحال اولى الاول اي في تعارض النفيان  
 المتأخر التعارض الجند المحصن بالناسخ منهما فلا يصح عمله بل  
 وهنا اي في القياسين ليس اي التعارض الجند عرض لانه اي الجند  
 ومعلوم ان لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهادين نصيب  
 بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكل  
 واحد دليل في حق العمل فحصل ما يقع بالترجيح فعطيل استحق  
 من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتني فكل ترجيح  
 النص على الظاهر والمفسر على النص والحكم على المفسر والحقيقة على  
 المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاسارة على الدلالة  
 واما السنة فكل ترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بغيره الراوي  
 وبكره معروف بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة  
 فاعرف على نصنا صريحا اولى بما عرفنا به وما عرفنا به بعضه  
 اولى من البعض ثم ما عرفنا به اولى بما عرفنا به بالمناسبة وايضا ما  
 عرفنا بالاجماع فان نوعه في نوعه اولى بما عرفنا بالاجماع فانما يميز  
 الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس  
 في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير الجنس  
 القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام  
 المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة  
 لم يخف عليه شيء من ذلك والذي ذكره في ترجيح القياس



اربعة امور الاول قوة الامر اي قوة التأثير كما مر في القياس  
 والاسحقان وكما في مسئلة طول الحره فان الشافعي قال  
 يدق ما مع غنية عنه فلا يجوز كما الذي نختصه حره وقلنا هذا  
 نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا وقع النكاح بينه وبين الحره  
 والامه وقال ترويح من سئيت يملكه الحر فهذا اقوي اثرا اي قايما  
 اقوي ثانيا من قياس الشافعي رحمه الله اذ يادق محل العبد  
 على حل الحر قلبا المشروع وتضييع الماله بالعرف باذن الحره بجواز  
 فالارفاق وونه لان في الاول تعيين العتق في الثاني  
 تعيين الوصف ومول الحره ونكاح الامه مكن له سرية جاز  
 مع وجودها ذكر من العتق وكما في نكاح الامه الكتابية فانه  
 يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمع يصير كالكر  
 بل الكتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تنفذ بل حال  
 الامه المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم وكذا  
 الحر المسلم على ما مر وايضا مودعي بضع معه الحر المسلم نكاح  
 الحر فكذا نكاح الامه اي دون الكتابية دين بفتح الحاء  
 المسلم انكاح الحره اليه مبي على هذا الدين فلا يقع الحر المسلم  
 نكاح الامه اليه مبي على هذا الدين فهذا اقوي اثرا لان الوق  
 سقيم لا يحرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحره لا  
 الرقيق له نسبه بالحیوانات والجمادات بواسطه الكفر فلهن  
 هذا

فن هذا النسبه قلنا انه مال له شبه بالحر من حيث الذات  
 فوجب هذان الشبهان التفتيح في استحقاق النعم اليه مبي يخص  
 بالانسان فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل المهر اربع وللعبه  
 ثنتان لاطرف النساء فتصفى باعتبار الاحوال فتعد الامه  
 على الحره لامقارنته فاما في المقارنته فقد غلبت الحره  
 في الطلاق والقرأ اي لما كان الرق متصفا وطرف الرجال يقبل  
 التفتيح بالعدد وفي حيل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر  
 اربع اما طرف النساء فلا يقبل التفتيح بالعدد لان الحره  
 لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرا  
 التفتيح بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحره بفتح نكاحها  
 وان كانت مقارنته لا يصح ايضا تغليب الحره كما في الطلاق  
 والقرأ فينبى لهذا ان كل نكاح بضع الحره فانه يصح للامه  
 اذ لم تكن متاخرة عن الحره ومقارنته طفا فيصح الحر المسلم  
 نكاح الامه الكتابية اذ لم يكن على الحره وقوله كما في الطلاق  
 فيه نظر فان كون طلاق الامه اثنتي لسبب تغليب الحره  
 بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالا للطلقين عليها  
 فان الحل يكون اكثر مما كان مالا للطلقة الواحدة ثم  
 عطف على قوله وكما في نكاح الامه الكتابية قوله وكما في مسح  
 الرس ان المسح في التخفيف اقوي اثر من الركن في التثليث



والثاني فوق ثباته على الحكم فالمراد منه كثرة اعتبار الشارع  
هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخييف في كل تطهير  
غير معقول كالتميم ومسح الخنزير والجيرة والجور بخلاف  
الركن فان الركنية لا تجب التكرار كما في اركان الصلاة بل  
الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا  
في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف  
اعتبر الشارع في الوديع والمفطور ورد المسح بيضا فاسدا  
والايات ونحوها فان رد الوديعه والمفطور متعين عليهما  
فلا يجب عليه ان يعينه ان هذا الرد رد الوديعه او المفطور  
وكذا لا يجب التعيين في رد المسح بيضا فاسدا وكذا في الايات  
ان البر واجب عليه متقينا فلا يجب عليه التعيين ان فعله  
لاجل البر. وكما في العصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن  
بالاثر في تحقيق المعبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل  
فهو على المتعدي اي اذا كان المثل التقريبي وهو الضمان مما لا  
في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مما لا  
في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع ان  
الاعتبار الباقية خبر من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل  
على المتعدي او في مسأله اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير  
عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار

الاصل تبين ان اوجبت الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة  
تامة وان لم تجب الضمان يلزم اهدار حق المقتضوب منه في المثل  
بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا المقيد  
بالمثل واجب في كل باب كالاموال كالأموال والصوم والصلاة ونحوها  
ورفع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اي ان عدم ايجاب  
الضمان في ائلاف المال المعصوم جائز في الجملة كائلاف العادل  
مال الباع والحراني مال المسلم والفضل عن المتعدي غير مشروع  
اصلا قال الله تعالى فاعندي بمثل ما اعتدي عليكم ويلزم  
منه اي من ايجاب الفضل على التعدي. نسبه الجور ابتداء  
الى صاحب الشرع. المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة  
فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثله  
لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى  
والتفاوت اما يقع بعجزنا عن معرفة ذلك الواجب  
فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا  
فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا ياتل  
المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع  
وذلك لا يجوز. ام لعدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن  
الدرك اي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به بعجزنا  
عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوب الى



لا إلى الشارع فهذا أولى ثم أحاب عن قوله ولأن الهدار الوصف  
استدل بالخاص بقوله • ولأن الوقف وإن قل فمات أصلا بلا  
بدل والأصل وإن عظم فثبت إلى ضمان في دار الجحيم فكان  
هذا تأخيرا والاول ابطالا • وتقرير ان الوقف وهو  
كون المأثلة قائمة بفوت عيّن تقدير وجوب الضمان بلا بدل  
والأصل وهو حق المقتضى منه في المثل بفوت إلى بدل الأصل  
اليه في دار الجحيم فهذا الفوت تأخير والاوّل وموفوت  
الوقف ابطال فالمتأخر أولى • وضمان العقد قد ثبت بالترقي  
مع عدم المأثلة • جواب عن قياس الشارع وهو قوله  
ما يضمن العقد ينضم بالاتلاف فالأثلة الثلاثة المذكورة  
وهي قوله كما مسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان  
وكنافع العصبلة وردنا لترجيح القياس على القياس بكثرة  
اعتبار الشارع الوقف في الحكم المذكور ما في الاول فقياسا  
وهو قولنا مسح فلا يثبت تشليته راجح على قياس الشارع  
وهو قوله ركن فيثبت تشليته لكثرة اعتبار الشارع  
المسح في التخفيف وأما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم  
رمضان متعبد فلا يجب تعيينه كما في سائر المنقبات  
راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان فرض فيجب  
تعيينه وأما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل  
واجب

واجب في عصبها المنافع كما في سائر العداوات لكن رعاية  
المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله  
ما يضمن بالعقد إلى آخره لكثرة اعتبار الشارع المأثلة في  
جميع صور قضا المصالحات والصوم ويحوم ما جميع العداوات  
والثالث كثرة الاصول وموقر من الثاني والراجح وهو العكس  
أي عدم عدم الحكم في جميع صور عدم الوقف  
كقولنا مسح أي مسح الرأس مسح فلا يثبت تكراره كسحق الخفاف  
فانه ينعكس فان كل ما ليس بمسح فانه ليس بتكراره بخلاف  
قوله ركن لأن المضمضة متكررة وليست بركن • أي مسح الرأس  
ركن فكل ما هو ليس بركن لا يثبت تكراره وهذا غير هذا  
لأن المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك ليس  
تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم  
الوقف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس  
وموجب جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان  
الأصل كليها كما يقال كل انسان حيوان ولا تنعكس أي لا ينفرد  
كل انسان حيوان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور  
صور عدم الوقف لازم لهذا العكس فسيأعكس هذا  
فانما قلنا انه لازم لان الأصل هو قولنا كلما وجد الوقف



وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوقف ومن لوازم  
هذا كلما لم يوجد الوقف لم يوجد الحكم فسمي هذا عكسا. و  
كقولنا في بيع الطعام بالطعام. مبيع عيني فلا يشترط  
قبضه. أي كل مبيع متعالي لا يشترط قبضه كما في سائر  
المبتعات المتعينة. وينعكس ببدل الصرف والسلم. فإن كل  
مبيع غير متعالي يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فإنه  
أولى من قوله كل منهما مآل لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل أي  
كل من الطعامين مآل لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل  
مآل لو قوبل بجنسه حرم ربوا. فإنه يشترط قبضه فإنه  
لا ينعكس لا شرائط قبض مآل رأس السلم غير الربوي وذلك  
لأن عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مآل لو قوبل بجنسه  
لا يحرم ربوا الفضل فإنه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح  
لأن رأس مآل السلم يشترط قبضه وإن كان مآلا لو قوبل  
بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بفيل الربوي في المتعالي  
هذا المآل كالشباب مثلا وهذا العكس هو أضعف وهو  
الشيخ أما كونه من وجوب الترجيح فلا أنه إذا وجد وصفان  
موشران أحدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فإن الظن  
بعلية ما ليس كذلك وأما كونه أضعف فلأن المعبر في  
العلية

512  
العلية التائيد والاعتبار للعدم عند عدم الوصف لأن الحكم  
يثبت بعلية شيء فما يرجع إلى تأثير العلة وهو الثلاثة الأولى  
أقوى من العدم عند العدم مسألة إذا تعارض وجود  
الترجيح فما كان بالذات أو في مآل كان بالحال أي الترجيح بالوصف  
الذاتي أو في مذهب الترجيح بالوصف العارض كما تعارض  
جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يثبت أي لم ينو الصوم  
من الليل فإنه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا وهو  
يرجح الفساد بكفنه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في  
أكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجح بالذاتي وذلك بالعارضة  
وذلك لأن بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فإنه  
لأعبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية  
لكن الصوم لا يتجزئ فمآل الفساد الكل فاما أن يصح الكل  
فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر فالشافعي يرجح الفاسد على  
الصحيح بوصف العبادة فإن وصف العبادة يوجب الفساد  
وهو وصف مقارضي لأن وصف العبادة للأمسك عارض لأن  
الامسك من حيث الذات ليس بعبادة بل صفة عبادة يجعل  
المتعالي وهو أمر خارج عن الامسك ونحن نرجح الصحيح  
على الفاسد بكون النية واقعة في أكثر النهار والترجيح بالكثرة  
ترجيح بالوصف الذاتي لأن الكثرة وصف تقوم بالكثرة بحسب



اجزائه فتكون وصفا ذاتيا اذا المراد بالوصف الذاتي وصف  
يقوم بالشيء بحسب ذاته وبحسب بعض اجزائه والوصف الفاعلي  
وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكرنا دالة  
اخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن الترجيح الفاسد  
الترجيح بغلبة الاستباه كقوله اي كقولنا الشافعي في ان الاخ  
المشترى لا يعتق عند الاخ لشبه الولد بوجهه ومولاه المحرمية  
وابن العم بوجهه كحل الزكاة وحل زوجه وقبول الشهادة  
ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف  
واحد مؤثر في الحكم اقوي منها اي من المشابهة في الف  
وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم  
فانه يشتمل القليل والكثير ولا اعتبار بهذا اذا ترجح  
بالقوة وموانئنا ليس لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء  
فان علة ذات جزء اولي من جزئيين ولا اثر لهذا مسئلة  
يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لا بد  
حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك  
الاول اسهل من ترك الكل والاكثر اي اذا تعارضت الأدلة  
الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الأدلة  
فاما ان يترك الجميع والاكثر والاقل وترك الدليل خلافا  
الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل والاكثر لا عندنا

حنيفة

حنيفة وابي يوسف رحمهما لهما ان كل ولد لولد مع قطع النظر  
من غير مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا على الشهادة  
فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على  
قوله والاجتماع على عدم ترجيح ابن عم وموروج او اخ لامر  
في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال علي  
ابن عم ليس كذلك لهما فابا كان الترجيح بكثرة دليل الارث  
ثابتا واللامز متنفذ خلافا لابن مسعود في الاختراي في  
ابن عم هو اخ لامر فان راجح عند ابن مسعود علي ابن لسر كذلك  
اي يستحق جميع الميراث ويحبب الاخ بخلاف الاخ لاب وامر  
فانه يرجح علي الاخ لاب يتأكد بالاخوة لام لان هذه الجهة  
اي جهة الاخوة لام تابعة الاولى اي للاخوة لاب والحيث  
متحد اي جبر القربة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل  
منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لام هيئة اجتماعية  
بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوة في قرابة واحدة قوية  
فترجح علي الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ  
حد الشهرة فانه يحصل بل يستحق لكل سبب على انفراد  
ولو كان الترجيح بكثرة الدليل نفيسة اجتماعية هذه تعريفا  
على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواه اذا لم يبلغوا حد  
التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل



منع التوافق على الكذب وقيل بلوغ هذا الحد بحتم كذب  
كل واحد منهم واعلم اننا نخرج بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح  
بكثرة الاصول وكنز جيج الصحة على الفساد بالكثرة في صوم  
غير مسبب ولا نخرج بالكثرة في بعض المواضع كالحكم نخرج بكثرة  
الادلة الدالة وكنا في ذلك فرق دقيق وسواء ان الكثرة  
معتبرة في كل موضع يحصل لها هيئة اجتماعية ويكون الحكم  
منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وهذا غير معتبر في كل  
موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا  
بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل  
واحد منوط بالكثرة كحل الاعتقال والروم ونحوهما فان  
الكثرة فيه ترجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كما ان  
مثلا فان الكثرة لا تغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب  
الاقل من الضعاف فكثرة الاصول من انها أقوى دليل  
قوة قائلها من ضعف قائلها في راحة اليقين فتعتبر كثر الادلة  
من قبيل التالي لان كل دليل متوثر بنفسه بل مدخل  
لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع  
من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فان  
هذا الحكم يعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من  
الاخر فيكون من قبيل الاول هو الاصل فالحكمه وفتح  
عليه

عليه القروع وقوله ولا القياس بقياس آخر عطف على الصغير  
الرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه انه اذا كانت العلة في احدهما  
مغايرة للعلة في الاخر لكنهما ادبا اليحكم واحد كما ان علة الربط  
عند الشافعي الطعم وعند مالك الطعم والادخار في كل واحد  
من العلتين يوجب حرمة بيع الخنزير من الخنزير بحفتين  
منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المتبصر عليه  
متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسي بل قياس واحد مع  
كثرة الاصول وهذا يصلح الترجيح ولا الحديث بحديث اخر  
وفي هذا كلما يصلح مرجحا لا يصلح عليه وكذا اذا اخرج احدهما  
جراحة والاخر عشر جراحتين فالذي يرضى وكذا الشبهة  
بشقيين متقاربين والشافعي لا يرجح صاحب الاكثر ايضا  
بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن ينقسم بقدر  
الملك لا الشفعة من مزاقي الملك كالنمر والولد فنقول  
حكم العلة لا يتولد منها فلا ينقسم عليها المراد بالعلة هنا  
العلة الفاعلية وهي التي يحصل العلول بها فان العلول  
غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية  
وهي التي يحصل العلول منها فالعلول في العلول يتولد منها  
وينقسم عليها كالولد والنمر فاستحقاق الشفعة غير متولد  
من الدار المستفوع لهما بل هو ثابت لهما لا ينقسم عليها



باسم الاجتهاد شرطه ان يحوي علم الكتاب بمقتضى لغة  
 وشريعة واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا  
 ووجه القياس كما ذكرناه وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ  
 فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب عند المعتزلة كل مجتهد مصيب  
 وهذا بنا على ان عندنا كل خادفة حكما معينا عند الله تعالى  
 وعندهم لا بل حكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا  
 في خادفة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهد  
 لهم ان المجتهدين كانوا باصنام الحق ولولا تعدد الحقوق بلزم  
 التكلف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في الصلوة فان  
 القبلة جهة التحريم على ان الخطي يخرج عن عمد الصلوة  
 واقتلاف الحكم بالنسبة الى قوتين جازين كما كان في ارسال  
 الرسولين على قومين ثم اختلفا وقال بعضهم ببيادى الحقوق  
 لان دليلا النعد لا يوجب التمايز وعند بعضهم واحد  
 منها الحق لا يمكن الاستوتق لاصيب بمجرد الاختيار والسطر  
 الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهاد  
 يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا ويختلف فيكون  
 متعدد اولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله  
 عليه السلام ان اصبحت فلان عشرين حسنة فان اخطأت  
 فلان حسنة وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين والخطي

واحد

واحد وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبحت من السواد  
 لخطا في ومن الشيطان ولان الدابة بالقياس ثابت  
 في النص وان ورد نصان صبيحة في خادفة لا يتعدد الحق  
 اتفاقا فكيف اذا وردا في اي كيف يتعدد الحق اذا وردا في  
 نظير حلي النساء فاننا نقول بوجوب الزكاة فيها قياسا على  
 المضروب والشافعي بعدم وجوب الزكاة فيها قياسا على الثياب  
 فان كلا منهما مصروف بالحاجة فيقي القياس ان النص الوارد  
 في القيس عليه وادعى المفسر في وان لم يكن واردا صريحا  
 فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا خلاف  
 في اذلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخرنا نسخا فاذا  
 كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في  
 الثياب واردين في الحق من حيث المعنى لا يدلان على حقيقة مدلولي  
 كل واحد منهما اذ لا لهما معنى لا يزيد على دلالتهما صريحا  
 ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا  
 وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الخط والاذابة  
 حتم فكنا بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد  
 فيصير جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلهم لان اخطا  
 فهو مصيب نظر الى الدليل قوله الاجروا ما مسنة القبلة  
 فان مسنة صلالة الامام خالف الامام عالمنا حاله لا يخفى منه



فاما عدم عاقبة الخطي للكنية فلا ينبغي معصود كذا الشاهد  
جعلنا وسيلة الى المعصود ونسوجه الله تعالى فاقم غلبته  
ظوا امنا بتمام مقام امنا بها لم يختلف علما وفاقا في الخطي فعند  
البعض من خطي ابتدا وانما اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى  
الحكم لما روينا من اطلاق الخطي في الحديث ولقوله صلى الله  
عليه وسلم في اساري بدر حتى نزل لولا كتاب من الله سبق  
لمستكم فيما اخذتم عذاب عظيم الآية لو نزل بها عذاب  
ما تخاف منه الاثم وهذا من القول بقوله صلى الله عليه وسلم  
قد رخصنا الحديث على ان الخطي خطي ابتدا وانما لان الجهد  
لو كان مصيبا من وجه لما كان مستحقا لنزول العذاب  
وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة  
وعند البعض مصيب ابتدا وخطي انتها وهذا ما قال ابو  
حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد  
فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يباد ان كل مجتهد مصيب  
بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بعينه انه قد اقام الدليل  
كما يتحقق مستحجا لشرائطه وان كان فيكون اتيا بما كلف به  
من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطع في النعمان  
حتى يكون مدلوله قطعيا البينة لقوله تعالى فقم منها ما سلبها  
لا فقه سمي على حكمها وعلما لكن سليمان عليه السلام حقق

باعتباره

باعتباره المله وتصفيف الاجر قبل على هذا النصا على انه مصيب من  
وجد دون وجه واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم  
في الآتي من قبل كان اماله لقتل رد المني ورجع النبي عليه السلام بالعدا  
انقيا فلولا الكتاب السابق لبايحت العدا ولمن الرخصة لمستكم العذاب  
على ترك العزيمة فمنزول العذاب كان طوا جبا على فقد بر عدم سبق الكتاب  
لكن سبق للكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطي الاقدام  
وبعد سبق للكتاب والخطي في الاجزاء لا يباقي لان يكون طريق  
المصواب النبي القسر لك من الكتاب في الحكم وينتقل الى الحكم  
فمن الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والحكم به ومن  
فعل المكلف والحكم عليه ومن المخلف ومورد الاجازات في الامة  
ابواب با حجة الحكم اعلم اني اخترت نفسي احاصرا على وفق مذهبي  
على ما مر المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة ومن فسان امنا  
ان لا يكون حكما يتعلق بشيئ بل هو لحن او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك  
او سببه او مخوذاً اعلم ان الله بالتعلق بخلقنا يد على التعلق  
بالحكم والحكم عليه والحكم موجه مكنون الشيء كناية لشيئ او علة  
او شرط فانا التعلق بالحكم وهو حاصل في جميع الاحكام اما  
القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمه  
واما لهما فاما صفات لفعل المخلف او امره الثاني كالمملك  
فان الملك امر لفعل المكلف وما يتعلق به الملك التمتع ومثلت



المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاولا اما ان يعتبر فيه المقاصد  
الدينية اعتبارا اوليا او اخروية فان صحة العبارة كونهما  
حيث يوجد تفريع الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا فانما هو  
المقصود الديني وهو تفريع الذمة وان كان يلزمها التواضع  
مثلا وهو المقصود الاخر فيكون غير معتبر في مفهومه اعتبارا  
اوليا والواجب كقول الفعل بحيث لو اني قد يثبت ولو تركه يعاقب  
فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخر وهو ان كان  
يتبعه المقصود الديني كمتفريع الذمة ونحو اما الاولى اي  
الذي يعتبر فيه المقاصد الدينية فالمقصود الديني في العبارة  
تفريع الذمة وفي المقامات الاختصاصات الشرعية فكون  
الفعل موصلا الى المقصود الديني يبيح صحة وكونه يجب الابطال  
البيد اصلا يستلزم بطلا فاما وكذا حيث يقتضي اركانه وسنن بطله ايضا  
التي لا اوصافه الخارجية بسم فسادا ثم في المقامات احكام اخرى  
منها الاعتقاد وموارد بباطل الجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد  
منعقد لا يصح ثم النفاذ ترتب لانه عليه فالملك مبيع الغنول  
منعقد لا نافذ ثم الذم مكنونه بحيث لا يكون رقبه واما  
النابي اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية فاما ان يكون حكما  
احليا اي غير مبني على اعداد العباد او لا يكون اما الاولى ومع  
الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع

لترك

الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل  
قطع فالفعل فرض وبدليله وجب وبذلك منعه فان كان الفعل  
طريقة مسلوكة في الدين فمستة والافضل ومنع ذلك وان كان  
على العكس اي كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحدا م  
وبذلك منعه فمكروه اي فكره كراهته تنزيه ثم منع الفعل ان كان  
بطله فكره كراهته تخريم وان كان بطله فحدا م هذا عند محمد  
واما عند ابي حنيفة رحمه الله فيوسع ان المكروه ان كان الى الحدام  
اقرب فمكراهته تخريم وان كان الى الحلال اقرب فمكراهته تنزيه  
وان استويا فباح فالفرض لازم علما وعملية بغير جاحد والواجب  
لازم علما لاهلها فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باختيار  
الاحاد اما موقلا قلا ويعاقب قار كرها اي تارك الفرض والواجب  
الا ان يعنفوا الله والشايع لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت  
بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب فعل بطريق التواتر وخبر  
الواحد لم ينقل كذلك يجب بالتفاوت بين مدلولهما فيكون  
الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا بقينا والحكم الذي دل عليه  
خبر الواحد ثابتا بطلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى  
انفصا اي الا هم من العرض والواجب بالتفصيل المذكور وهو ان يكون  
الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى  
بالدليل القطعي اما الظني فيصح ان يقال جدلا العجز واجبة والتسنة



نوعان سنة الهول وتركها بوجوب كراهة وإساءة كل جماعة والأذان  
 والاقامة ونحوها وسنة الزوايد وتركها لا بوجوب ذلك كسنة  
 النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة  
 تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند السلف وعندنا تقع  
 على غيره أيضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمريه الفعل  
 بآثار فاعله فلا يبيح قاركه وموردون سائر الزوايد وهو  
 الغني ترجع الى النقل لا يلزم بالشروع عند السلف لانه  
 محرم فيما لم يظن بفعله بعد فله ابطال ما اذاه تعاونه  
 يلزم اي النقل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم  
 ولان ما اذاه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل  
 اليها اي حيازة ما اذاه الا يلزم الباطل فالترجيح بالتوبة  
 اولى من العكس لان العبادة متى احتاط فيها فلما وجب  
 صيانة ما اذاه لله تعالى تسمية وهو النذر فاصار  
 فعلا اولى بالوجوب اي صيانة ما اذاه لله تعالى فعلا اولى  
 بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية  
 ويجوز ان يتقرب تسمية فعلا على المحال تقديره كما لو كان  
 مستحي محال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو  
 اما حرام لغيبه اي منسأ المحرمه عمن ذلك الشيء كسنة  
 الحرام المنة ونحوها فاما حرام لغيبه كما لو كان النبي  
 والحرم

٢٢٠  
 والحرمه هنا سلاقيه لنفس الفعل لكن الحلال بل له وفي  
 الاول اي الحرام لغيبه قد خرج المحل عن قبوله الفعل لعدم  
 الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اي في الحرام لغيبه  
 اصلا والفعل تبعاً فتسبب الحرمة الى المحل ليدل على  
 عدم صلاحية الفعل لا انه اطلق المحل بقصد بدل المحل  
 كما في الحرام لغيبه في الحرام لغيبه اذا قبل هذا الخبر  
 حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على المحال اي كاله حرام  
 واذا قبل المنة حرام معناه انما منسأ الحرمة لا انها  
 ذكر المحل بقصد بدل المحال فالمجاز منة في السنة اليه وهنا  
 في السنة وهو قوله حرام اذا ريد منسأ الحرمة والكراهة  
 نوعان مكرهه كراهة تنزيهية وهو الى المحل اقرب ومكرهه كراهة  
 تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بهذا للاشارة ترجع الى  
 المكرهه كراهة تحريم حرام كمن بغير القطع كما لو جيب مع الفرض  
 واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون حكما شرعيا اصلا اي يكون  
 مبنيا على اعداء العباد فيسبغ رخصة وما وقع من القسم الاول  
 اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة  
 بسبغ عزيمة وهي ما فرض الضرب يرجع الى العزيمة او واجب امر  
 ستموا ونقل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة  
 احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما



انهم في المحاذ من الاخذ اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما الحق  
 بكونه رخصة من الاخذ ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا  
 لكن احدهما انهم في المحاذية اي بعد من حقيقة الرخصة  
 من الاخذ اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو الحق  
 بكونه رخصة من الاخذ اسبغ مع قيام المحرم والحرمه كاجزاء  
 كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او القتل فان حرمة الكفر  
 قائمة ابدا لان المحرم للكفر وقوله لا يدل للتالية على وجوب  
 الابتناء قائمة فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا ايضا لكن  
حقه اي حق العبد بغير صورة ومعية وحق الله تعالى  
 لا يفوت مغي لان قلبه مطيع بالايان فله ان يجري على لسانه  
 وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسنة في دينه فاولي  
 وكذا الاسر بالمعروف والكرمال الغير او على الاطلاق في رخصته  
 او اكرم على تلك الصلاة ونحوها ففي هذه الصور انه ان جعل الرخصة  
 حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولي والثاني  
 اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول الحق منه بكونه رخصة  
 ما استيج مع قيام المحرم دون الحرمة كاحطار المسافر فان  
 المحرم للاططار وهو متق شره والشك في حرمة الاططار غير  
 قائمة رخصته بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهوة الشهوة  
 والحكم وجوب الصوم وقد تراخي بقوله تعالى فخذ من ايام الفطر

والعزيمة

والعزيمة او في عندنا قيام السبب ولان في العزيمة نوعين رخصة  
 للسببين فلهذا قيل اخر على ان العزيمة او في تقريره ان العزيمة رخصة  
 وترك العزيمة انما سرع المبشر والبشر حاصل في العزيمة ايضا  
 فالأخذ بالعزيمة موصل الى نوابج يختص بالعزيمة ومتضمن ليس  
 يختص بالرخصة فالأخذ بها اولى الا ان يضعفه فليس له  
 بذل نفسه لاداء نهي وقا تلات لنفسه بخلاف الفصل الاول  
 اي لان يضعف الصوم الصيام هو استثناء من قوله والعزيمة  
 اولى فاننا قلنا ان الاول الحق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني  
 وجد السبب للصوم لكن حكمه متراج فمما رخصنا في حقه كاستعانة  
 فيكون في الاططار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول  
 فان المحرم والمحرمه فاما ان الحكم الامية في الحرمة وليس فيه شبهة كونه  
 استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول الحق بكونه رخصة والثاني  
 اي الذي هو رخصة مجازا وهو انهم في المحاذ وبعده عن الحقيقة من الاخذ  
 ما وضع عن من الاضداد والافعال رخصة مجازا لان الاصل لم يبق  
 مشروعا اصلا والاربع اي الذي هو رخصة مجازا الكفر اقرب من  
 حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة  
 فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروعا في الجملة كان  
 شبهة بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقولنا الثالث  
 كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي غيبا



وهذا حكم مشروع لكنه سقط في التسليم في لم يبق التصديق عزيمت  
ولا مشروعا وكذا أصل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها سقطت  
هنا في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة كقوله تعالى  
الاما اضطررتم فانه استثنائ من الحرمة فالمرق بين هذا وبين  
الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما ههنا فالمرم غير قائم في حال الضرورة  
كقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنصر  
ليس في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة  
عند فوات النفس وكذا صلة المسافر وخضعت اسقاط لقوله عليه  
السلام ان هذه صدقة الحديث روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه  
قال انقضت الصلاة مخنأ منون فقال عليه السلام ان هذه صدقة  
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة الله وانما سال عن لان القصر يتعلق  
بالحقوق قال الله تعالى واذا اضربتم في الارض فليس عليكم جناح  
ان تقصروا من الصلاة الا خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق  
بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط كذا سأل عن رضي الله  
عنهما دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال  
عن رضي الله عنه وكان عائشة رضي الله عنها من اهل اللسان وادبها  
الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يجتهد التملك اسقاط لا يجتهد  
الرد وان كان اي التصديق مثل لا يلزم طاعته كولي القصص فهنا  
اولي اي في صورة يكون التصديق من يلهو طاعته وهو الله تعالى

اولي ان يكون اسقاطا لا يجتهد الرد ولان الخيار لما ثبت للعبد  
الرافضين بقاء في الكفارة هذه دليل اخر على ان صلة المسافر  
بخصته اسقاط وليس بغيره قوله لقوله عليه السلام والرفق  
هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط  
اما صور المسافر واخطاره فكل من يات من رفا ومسقة فان  
الصوم على سبيل مواظبة المسلمين اشد في غير رمضان اشق في غيره  
ينبغي فان قيل كان العبد وان كان اشق فشوا به اكل خفيف الخبير  
قلنا الثواب الذي يكون باذا الفرض مساو فيهما واما القسم الثاني  
من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق في سبيل اخر فالجواب المتعلق ان  
كان دالا في الاخر فهو ركز والافان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في  
القياس فعلة والافان كان مؤثرا لا اليد في الجملة فسيب والافان توقف  
على وجوده فشرط والافلا اقل من ان يدل على وجوده فخلاصة  
فاما الركز في يقوم به النبي وقد شنع بعض اصحابنا فيما قالوا الاقرار  
ركن ابدى لتصديق ركن اصلي فاجاب ان كان اي الاقرار ركنا يلزم  
من انتفاذه انتفا المركب كما ينتفي العشر بانقضاء الواحد فنقول الركز  
الزائد في اعتباره الشرع في وجود المثل لكن ان عدم بناء على ضرورة  
جعل الشايع عده عفو واعتبر المركب موجودا حكما وخوامم للاكثر  
حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعطاء الانسان في المراس ركز  
ينبغي الانسان بانقضاءه واليد ركز لا ينتفي بانقضاءه ولكن ينتفي



واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي بضاف الحكم اليها هذا  
 تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هو تفسير العلة معنى .  
 ولا يتراخي الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كما لبيع المطلق للذة  
 والنكاح الحول والقتل للقصاص فعندنا هي مقادير للقول  
 كما العقلية وفريق بعض متشايخنا بينهم اي بين العقلية والشرعية  
 فقالوا المعلول بقاد ان العقلية ويتاخر عن الشرعية واما  
 اسما فقط كما لمعلول بالشرط على ما ياتي واما اسما ومعنى كما لبيع  
 الموقوف والبيع بالخيار . فنحن حيث ان الملك مضاف اليه علة اسما  
 ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخي عنه  
 فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط  
 في اخر فضل مفهومنا لفظه ودلالة كونه علة لاسباب ان الملك  
 اذا اراد وجب الحكم به من حين الاجاب وكاجارة حتى يصح تجهيل  
 الاجرة . فنخرج على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح  
 التجهيل كالتكفير قبل الخس عندنا وليست علة حكما لان المنفعة  
 معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا  
 يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تسببه الاسباب ما فيها من  
 للانفاقة الموقوت مستقل كما اذا اقال في رجب اجرت الدار  
 من غرة رمضان يثبت للحكم من غرة رمضان بخلاف البيع  
 الموقوف فانه اذا اراد المانع يثبت حكمه من وقت البيع

حتى تكون الزوايه الحاصلة في زمان الوقوف المشتري وهو علة  
 غير متشايهة للاسباب بخلاف الاجارة وانما يشبه الاسباب  
 لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة  
 التي يتراخي عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون  
 متشايهة للسبب الوقوف تحليل الزمان بينهما وبين الحكم والتي  
 اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ثم يتخلل الزمان بينهما وبين الحكم  
 فلا تكون متشايهة للسبب . وكذا كل ايجاب مضاف على ان يطلق  
 عللا فانه علة اسما ومعنى لاحكاما لكنه يشبه الاسباب وكذا التقا  
 حتى يوجب حقيقة الا اذا فتنين بعد الحول اخذ كان زكوة لا يفي ولا  
 الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى كونه مؤثرا لان الذي يوجب  
 مواساة الفقراء وليس علة حكما تراخي الحكم عنه لكنه يشبه  
 الاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النما ولو لم يكن متراخيا اليه  
 كان النصاب علة من غير متشايهة بالاسباب ولو كان متراخيا  
 الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النما ليس  
 بعلة حقيقة لان النما لا يستقل بنفسه بل هو مضاف فاجر  
 بالمال فلا يصح ان يكون النما تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال  
 او لو كان متراخيا الى متى يجب حصوله بالنصاب كان النصاب  
 علة العلة والنما لا يجب حصوله بالمال لكن النما مضاف بالمال  
 لشبهته العقلية لترتب الحكم عليه ولو كان النما مستقلا بنفسه



مؤلفة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للمناشئة  
 العلية كان للنصاب شبهة السببية وكذا موقوف الموت والمخرج  
 فانه يتراخي حكمه الى السراية وكذا الرمي والتركيب عند ابي حنيفة  
 حتى اذا اجمع معنى وكذا كل ما مؤلفة العلة كسري القريب فان مؤلفه  
 علة اسماء ومعنى لاحكاما لكنه يشبه الاستنباط وعلة العلة انما يشابه  
 السبب من حيث انها يتخلل بينهما وبين الحكم واسطة واعلم  
 ان الاسماء في الاسلام اوردت للعلة اسماء ومعنى لاحكاما عدة امثلة  
 منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فانها علتان اسماء ومعنى لاحكاما  
 وبما لا يشابهان الاستنباط ومنها الاجادة وكل ايجاب مضاعف  
 والنصاب وموقف الموت والمخرج وقد صرح في هذه الامور بانها  
 علة اسماء ومعنى لاحكاما لكنها تشبه الاستنباط ومنها علة العلة  
 كسري القريب فان السراية لذلك والملك علة للمعق وقد  
 صرح فيها انها علة تشبه الاستنباط لكن لم يصرح انها علة اسماء  
 ومعنى لاحكاما لان الحكم غير متراخ عند فاما يشابه الاستنباط  
 لتوسط العلة ونحو ذلك فقد جعل الاسماء في الاسلام  
 العلة المنشأ بمقتضى السبب قسما اخر لكي لم اجعل كذلك لانهما  
 لا يخرج من الاقسام السبعة التي تخصر العلة فيها وذلك  
 لانه ان لم توجد لامناحة ولا الترتيب ولا التاثير لا توجد العلية  
 اصلا وان وجد احد ما شقرا يحصل ثلاثة اقسام وان  
 وجد

وجد الاجتماع بين اشياء منها فتلاحة اقسام وان وجد الاجتماع  
 بين الثلاثة قسم اخر يحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة  
 ان العلة اسماء ومعنى لاحكاما قد يوجد مع شيئا بينهما السبب كاجادة  
 ونحوها وقد يوجد بدو بها كالبيع الموقوف وقد يوجد شيئا بمقتضى  
 السبب بدو بها كسري القريب واطن ان سري القريب علة اسماء ومعنى  
 وحكما لكنه يشابه السبب واما ما له شبهة العلية كجزء العلة  
 يثبت به ما يثبت بالشبهة كدوا النسبة ثبت باحد الوصفين  
 وموافقا القدر او لم يتحقق واما معنى وحكما كجزء الاخير من العلة  
 كالقرابة والملك المتفق فاذا قلنا بذلك يثبت الحكم به اي  
 المعنى يثبت بذلك فان الجزء الاخير للعلة يثبت الحكم به حتى  
 نصح شبه الكفاية عند السراية فان شبه الكفاية تعتبر عند الاغنى  
 فتعتبر السراية عند السراية ويضمن اذا كان سريها عند حكا اي عند  
 ابي يوسف وعمر ولا يضمن عند ابي حنيفة وحكمة الله والخلاف  
 فيما اذا استقرناه جميعا معا اما اذا اذا استقرى الاجنبى بغير  
 القريب يضمن بالاتفاق فالفرق لابي حنيفة ان في الاول يفي  
 الاجنبى بمقتضى نصيب محبت الشريك القريب ولا يعتبر جهله  
 وفي الثاني لم يرض وان تلحق القرابة يثبت بها اي يثبت المعنى  
 بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة  
 لم يضمن كما اذا وردا عيدا ثم ادعى احدهما انه قريب بخلاف



الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف للحكم الي الشهادة  
 الاخيرة بل الي الجوع فاما جمع يضمن النفس فان الحكم يثبت  
 للجوع لاننا انما نحل بالقضا وموت يبع بها واما اسما وحكما  
 وهي اما باقامة السبيل الداعي مقام المدعو اليه كالسفر  
 والمجن فاما اقاما مقام المسقة والنوم اقيم مقام  
 استرخاء المفاصل والمسح والتمسك مقام الوطئ اي التمسك  
 بقومك مقام المحس الوطئ في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة  
 اما في الثلاثة الاولى فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور  
 او باقامة الذليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها  
 في قوله ان حبسني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اداة  
 الطلاق واستحرامات الملك مقام الشغل في الاستبراء والاداء  
 الي ذلك اي السبب الغني لا قامة الداعي مقام المدعو  
 اليه والدليل مقام المدلول واحد الامور الثلاثة المذكورة  
 في المتن اما دفع الضرورة كما في حبسني وكما في اشرار  
 واما الاحتياط كما في تحريم الداعي في المحرمات والعبادات  
 واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتفان الخنايب والفرق  
 بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يكون  
 الوقوف على ذلك الشيء كالحبسة فان الوقوف على محال  
 فالضرورة واعية اليها قامة الخبر عن المحبة مقام المحبة

اما المشتقة في السفر والانتقال في التقابل فان الوقوف عليها  
 يمكن ان يكون في اضافة الحكم اليها خارج جوارها واما في التمسك العقلي في قسمة  
 على نية فقط وعلى حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة على  
 معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول على معنى لا اسما وحكما فالقسم  
 التي ذكرناه وموفا له شبهة العلة كجزء العلة يكون هذا القسم  
 نية والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة والجزء الاخير على حكما  
 فقط كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير على  
 حكما لا اسما ومعنى وانما لما زاد او بالعدة حكما ما يقارن به  
 الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا على حكما واما السبب فالعلم  
 انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة  
 اليه اي ان كانت العلة مضافة الي السبب كوطئ الذابة شيئا  
 فانصلة طفلا كنه هذه العلة مضافة الي سؤقها وموالب  
 فالسبب في معنى العلة فنيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق  
 الذابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذ رجع لا القصاص  
 عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان  
 ذنبا قتل عمر فاقضى ثم رجع الشاهد لانه خير المتباشرين  
 وشهادته انما صارته قتل بالحكم القاضي واختيار الوالي  
 وان لم تكن مضافة اليه اي العلة مضافة الي السبب نحو  
 ان يكون اي العلة فعلا احتياريا في سبب حقيقة لا يضاف الحكم





البينة فلا يضمن ولا يشترك في القيمة الدال على مال بسرقته  
وعلى حصن دار الحرب اي لا يضمن الدال على مال بسرقته السارق  
ولا يشترك في القيمة الدال على حكم في دار الحرب لانه متوسط  
بين السبب والحكم علة متى فعل فاعل مختار ومتى السارق  
فما فصل السرقة والغاري في الدلالة على الحصن فقطع هذه  
العلة نسبة الحكم الى السبب ولا يجزي اياها يضمن قيمة العلة  
لجزي قال لاخر تزوج هذه المرأة فانما حرقه ففعل واستولاه  
فاذا بقي امة قيمة العلة بخلاف ما اذا تزوجها الوكيل والولي  
على هذا الشرط فلا يلزم ان المؤدع والمحرم اذا دالا على الودية  
والصبي يضمن مع اهلها سببان لان المؤدع انما يضمن بترك  
الحفظ الذي التزم والمحرم بالالة الامن اذا تقررت بكونها  
مضمنة الى القتل اي تقررت ازالة الامن وانما قال هذا  
لان لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه  
انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن  
بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت  
بكونها مضمنة الى القتل اذا قبل الاضمان بمصرها للهلك  
فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان  
بقوله فان الصبي محفوظ بالجدة عن الناس بخلاف مال  
المسلم اي اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن فان

كونه

كونه محفوظا ليس لاجل الجدة عن الناس فدلالة لا تكون  
ازالة الامن وصبي المحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن  
لان كونه محفوظا ليس للجدة عن بل لكونه في المحرم ومن  
دفع اليه صبي سكتا لم يسكن للدفع فدعا به نفسه لا يضمن لانه  
يخلو بين السبب وهو دفع المسكين اليه الصبي وبين الحكم فاعل  
فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه فان سقط عن يده  
موجه ضمن لانه لم يجلد هناك فاعل مختار وفيما الحكم  
لج السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو سبب بخلاف  
كالطبق والاعتاق والنذر المتعلقة بالمعلقة صفة للتطبيق  
والاعتاق والنذر بخلاف دخلت الدار فالت طالق ان دخلت فعبه  
خبر ان دخلت فله عليه كذا الجزاء متعلق بقوله ما هو سبب الجزاء  
وقوع الطلاق والعق والزوج من المندور لانها بما لا يوصل  
البينة لان الشرط على خطر الوجود لان هذه الامور المتعلقة بما لا يوصل  
الى الجزاء وهذا دليل على كونها سبب للجزاء وكما يبين بانه مكلف  
الكفارة تجب عند الحدث فلا تكون اليقين موصلة الى الكفارة  
فلا تكون سببا لها حقيقة بل بخلاف ثم اذا وجد الشرط اي في  
صوره فليطبق الطلاق والعق والنذر بالشرط يصير الاجاب  
السابق علم حقيقة بخلاف اليقين للكفارة فان الحدث علمت  
وعند الشايع هي اسباب جزي مخبة العلة حتى يطر السائق بالملك



اي ان قال لا جنسية ان تكفك فانت طالق او لعبد ان  
 ملكك فانت حر فكيف يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة  
 وجواز التكفير بالبراءة قبل الحنث **فجواز التكفير قبل وجوب شرط**  
 اذا وجد السبب كما انكافة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النكاح  
 ثم عندنا لهذا الحجاز شبهة الحقيقة **هذا الكلام مقتضى قوله**  
**ومنه ما لا سبب حجاز** وهذا بين في ان التكفير قبل بطلان  
 التعليق اثم لا فعند زفر لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند  
 وجود الشرط قطعي الوجود ليقع التعليق شرطا ووجودهما في  
 الحال لئلا يترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطل زوال  
 الملك لا يبطل زوال الحل **صورة المسئلة اذا قال**  
 لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال طقا انت طالق  
 فلا فاعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم  
 دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع  
 الطلاق هو بقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط  
 لا عند التعليق لا دارمان وجود الشرط حق زمان وقوع الطلاق  
 ووقوع الطلاق يستمر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار  
 له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجك  
 فانت طالق فالملك للحي الوجود عند وجود الشرط فيقع التعليق  
 وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط

صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير  
 معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود  
 الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطل زوال  
 الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا  
 والمادة بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث من قوله تعالى فان  
 ظلمنا فلا تحمل له من بعد شيء تنكح زوجة اخرى قلنا البين  
 شرعت فلا بد من ان يكون البر مقصودا بالتكثير بل جزا فيكون  
 الجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من الحل **فانه اذا قال**  
**ان دخلت الدار فانت طالق** فالعرض ان لا تدخل الدار لانهما  
 ان دخلت ترتب عليه هذا الامر المحذوف اي الجزاء فيكون الجزاء  
 وملتزم وقوع الطلاق مانعا من تعقيب البر كما لفظان يكون مانعا  
 من الغصب **فالمراد بكون البر مقصودا هذا** فيبطل زوال الحل  
 لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال الحل وموان يقع  
 الثلاث لا زوال الملك وموان يقع ما دون الثلاث لانه  
 يمكن له الرجوع اليها والحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت  
 طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون  
 مقتضى على الطلقات التي يملكها هذا النكاح اما الطلقات  
 التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة اجنبية عن الزوج في  
 تلك الطلقات **فاما التعليق بالتزوج** فان البر فيه **مقتضى**



لوجود المصلحة عند الشك فان الشك فيه يحل العلة وليس  
 للحج شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة  
 لتكون البرمضونا. المتبادر بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة  
 الحقيقة لتكون للحج شبهة الثبوت في الحال لتكون البرمضونا  
 واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه عيانا  
 في فصل الامر فنسب وجوب الايمان بالله حدوث العالم وما  
 كان هذا السبب في الايمان والانس موجودا دايما مع ايمان  
 الصبي فان لم يخاطب به وللصلاة والوقت على ما مر وللزكاة  
 ملك المال. اعلم انه ورد على سبب النصاب للزكاة اشكال  
 وموان تكرر الوجوب يتكرر وصفه بدار على سبب ذلك الوقت  
 وهذا الوجوب يتكرر بالحوادث فيجب ان يكون الحول سببا لانفسا  
 فلدفع هذا الاشكال قال. الا ان الغني لا يكمل الاموال عام  
 والتم بالزمان فاقم الحول مقام التما فيجوز المال تقديره  
 بخروج الحول فتكرر الوجوب بتكرر المال تقديره وللصوم  
 ايام شهر رمضان كل يوم له صوم ولصدقة الفطر من يومه  
 وبلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عن عتوتون  
 وعن اما لا تتراخ الحكم عن السبب اولان يجب عليه فيؤدي  
 عنه كل ما في العاقلة والناجي بطل لعدم الوجوب على العبد  
 والصبي والفقر والكافة فثبت الاول وايضا يتصل بعض الوجوب

بمتعلق

بمتعلق الراس والاضافة الى الفطر يعارضه الاضافة الى الراس  
 وهي تحت الاستعارة ايضا بخلاف متصله الوجوب. هذا  
 جواب سؤال المتقدم وموان الاضافة اية السببية والصدق تضاف  
 الى الفطر فيدل على سببية الفطر فلجواب بان الصدقة تضاف  
 الى الراس ايضا فاذا تعارضنا تساقطا ونحن نتمسك في سببية  
 الراس بالمتعلق فهو الدليل القوي من الاضافة لان الحكم قد  
 يضاف الى غير السبب محاذ وهذا المجاز لا يجري في المتعلقين  
 وايضا وصف المؤنة. اي في قوله عليه السلام ارادوا عن عتوتون  
 برجح سببية الراس وللم البيت واما الوقت والاحتفاظ فشرط  
 للمعشر الارض النامية حقيقة الخارج وبهذا الاعتبار مرمومة  
 الارض وباعتبار الخارج وموتج الارض. كمال من الخارج عبادة  
 اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاستبد الزكاة عما  
 جزء من النصاب. وكذا الخراج اي سببه الارض النامية. الا  
 ان التما يعتبر فيه تقديره بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار  
 الاصل. ومن الارض عقوبة باعتبار الوقت. ومن التمكن من  
 الزراعة. لان الزراعة عمارة الدنيا واعتراض عن الجهاد  
 فصار سببا للملذات ولذا لم يجتمع اعتدنا. اي لاجل ثبوت وصف  
 العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر  
 والخراج عندنا خلافا للشافعي. والمطالبة اذادة الصلاة والموت



شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل  
وللغفارة ما نسبت اليه من امر داير بين الخطر والافاحة  
والشرعية المعاملات البقا المقدراي للعالم **والاختصاص**  
الشرعية التصرفات المستروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم  
انما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل قايما ولا  
يكون بطنع المكلف كالوقت للمضلة **عقود** باسم السبب وان  
كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك  
فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا بخلافه فان لم يكن هو الغرض  
كالسري للملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ استریت  
في هذا الحكم **ومو** بطنع المكلف وليس الغرض من الشرع  
المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل قايما  
ذكرنا في القياس يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط  
محقق وهو حقيق كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة او  
جعل وهو بطل الشرط او دلالته على المنة التي انزجها طالق  
وقدم ان اثر التعليل عندنا منع العلية وعند منع الحكم واما  
شرط في حكم العلة وهو شرط لا يجار منه علة بطنع ان يضاف  
الحكم اليها فنضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضموا  
وان اجمعوا مع شهود التماسي يضمن الناجي فقط كما اذا اجمع الب  
والعلة كشهود التخيير والاختيار **كما** اذا شهد شاهدان ان الزوج  
خير

خير امراته واخران بان المرأة اختارت نفسها فقص القاضي  
بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار وشهود  
التخيير سبب وشهود الاختيار علة **فان** قال ان كان قبيد عبده  
عشر اوطال فهو حر ثم قال فان حله اخذ فهو حر فشهد شاهدان  
انه عشر اوطال فقص القاضي بطنع علة ثم حله فاذا هو ثمانية  
يضمان **عند** ابي حنيفة رحمه الله لان القضاء بالعقوب ينفذ ظاهرا  
وباطنا عنده والعلة لا تفسخ لضمان العتق هذه العلة هذا القاضي  
واما بطنع لضمان لكونه غير متعد فانه قضنا بناء على شهادة  
شاهدين **عجلا** في رجوع الفريقين اي شهود البين وشهود الشرط  
فان العلة تفسخ لضمان لانها اثبتت العتق بطريق التخيير **وعندها**  
لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فبطنع بطل القيد وكذا  
حاضر الجبر عطف على المثاليين المتلويين **وكما** رجوع شهود الشرط  
ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا يجار منه علة لا يفسخ  
اضافة للحكم اليها والشرط هو الحظر لان علة التسقوط هو التمسك  
لكي لا يمنع مانع من التمسك والتسقوط فاذا لم يمنع مانع شرطا  
للتسقوط ثم يبي ان العلة لا تفسخ لامنا فتلحق بمو الضمان اليها  
بقوله **فان** لتعلق علة التسقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا  
يشلحان لاضافة الحكم فنضاف الى الشرط لان صاحب الشرط  
متعدد لان الضمان فيما اذا اخرج في غير ذلك بخلاف ما اذا اخرج



نفسه وأما وضع الحجر واستداع الجناح والخائط المائل بعد  
 الاستعداد من قسم الأسباب وأما شرط في حكم السبب وهو شرط  
 اعتراض عليه فعمل يختار غير منسوب كما إذا دخل فريد عبد الغير  
 ذابق لا يضمن عندنا فإن الحل لما سبق الأباقي الذي هو علة التلف  
 صار كالسبب فأنه بتقديم في صورة العلة والشرط يتأخر  
 عنها وكذا إذا فتح باب قفص أو اصطبل خلا فالخجل له أن  
 فعل الطير أو البهيمة هدر فإذا خرجت فور النقص بجلب الخيل  
 كما في سبلان ما الذق فإن النقص طبيعي للطير كالسبلان  
 للماء لأنها أنه هدر في إثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالحل  
 بمبلغ سنين الأرسال وإذا قال العبد سقط وقال الخاجر  
 سقط نفسه فالقول **أي الخاجر** لأنه يدعي صلاحية  
 العلة للإضافة وقطع الإضافة عن الشرط فهو متمسك  
 بالأصل بخلاف الجراح إذا ادعى الموت بسبب إخلاله صاحب  
 علة وأما شرط اسم الحكم كما إذا علق الطلاق بشرطين فأولها  
 وجود شرط اسم الحكم حتى إذا وجد الأول لم يلحق المالك الثاني  
 لا تطلق وبالعكس تطلق خلا فالنقد **صورته** أن يقول  
 لامرأته أن دخلت هذه وهذه الدار فانت طالق فأبانت  
 فدخلت أحدا مما تم تزوجها فدخلت بالآخر في بطلان الطلاق عندنا  
 لأن المالك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط  
 فثبت

فثبت عندنا في الأول وأما العلامة فقد ذكرنا في  
 نظيرها الأحكام التي لا يشترط ما يمنع انعقاد العلة إلى وجود  
 هو وجوده متأخر عن وجود صورة العلة كخروج الزار مثلا  
 وهنا علة الزار لا يتوقف على الحصان بحيث متأخر أقول ما ذكرنا  
 ويؤان الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة  
 إلى أن يوجد هو تفسير للشرط التعليل لا الشرط الحقيقي كالشهادة  
 للشكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلاة وطهارة  
 الثوب والبدن والمكان لهما فالشرط التعليل متأخر عن صورة العلة  
 أما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخر عن وجود العلة كالنقص والوضوء  
 وغيرها فكون الأحكام متقدما لا يدل على الدليس بشرط وهذا  
 الاستعمال اختلج في خاطري والجواب عنه أن الشرط إما تعليل وإما  
 حقيق والحقيق قسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخر عن العلة  
 كخروج النير وقطع حبل القيد بل والآخر أن يكون متقدما كالوضوء  
 للصلاة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم  
 لأن الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة  
 فتبين الحكم إليه وهو شرط في معنى العلامة كالحكم الشرط الذي  
 هو متقدم فالأحكام هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة  
 ويسمى هذا الشرط علامة وإذا لم يكن الحكم مضافا إليه لا يكون



في حكم العلة فيكون ان يثبت شهادة الرجال مع النساء مع انه  
لا يثبت العلة ومع ذلك الشهادة وما كان في نظر كون  
الاحصان علامة لا شرط في معية العلة قلت ثم ان كان الاحصان  
علامة لا شرط في معية العلة يثبت شهادة الرجال مع النساء  
فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد  
مسلم زني ومولا كافر انه اعتقه ايلا ذكرنا ان الاحصان  
يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت لها ينبغي  
ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين وايضا اذا شهدا على عبد  
مسلم انه زنا بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فتكون  
الشهادة على المعفي الكافر فتقبل فيثبت اعتقه والحرم من  
شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا  
لشهادة النساء خصوص بالمشهود به وكون المشهود عليه  
اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال  
مع النساء لانها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبت لان الاحصان  
ليس بالاعلامه لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه ويؤكده  
ورفع النكارة ويبيّن بطلان ذلك اي شهادة الرجال مع النساء  
تفعل للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار  
بالعكس فانها لا تفعل على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم

اي شهادة الكفار تتضمن ضررا في هذه الصيغة ضررا بالمسلم  
وهو العبد الذي اشتوا حرته لبيته غلبه الرجم فلا تفعل لذلك  
اي لا تفعل شهادة الكفار للاضرار بالمسلم ويؤكدها ذكرنا من  
نكذبه ورفع النكارة وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست  
في حكم العلة فيجب ان يثبت بما لا يثبت به العلة فالان شهادة  
القابل على الولادة تقبل من غير فراش اي في المشورة  
والمعوية عنها زوجا ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير  
فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار  
الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة العائلة الا  
في تعيين الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة العائلة مقبولة  
في تعيين الولد فاما النسب فاما يثبت بالفراش السابق  
فيكون الفحص له علامة للملوك السابق وعند ابي حنيفة  
لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضاعفا الي  
الولادة شرط لانها تها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد  
الثلاثة ويؤامنا الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار  
الزوج بالحبل واذا اعلق بالولادة طلاق يقبل شهادة امرأة  
عليها في حقه اي حق الطلاق عند ما لانه لما ثبت الولادة  
لها ثبت كما كان تبعا لها لا عند ابي حنيفة لان الولادة شرط  
الطلاق فيتعلى بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط



ما شرط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فإنه بسبب طلاق  
 العلة كما بسبب لاثبات حكمها على أن هذه الحجة ضرورية فلا تنعدي  
 أي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطالع  
 عليها الرجال وهو الدلالة فلا تنعدي عنه إلى ما لا ضرورة فيه  
 وهو الطلاق لأن الطلاق مما يطالع عليه الرجال فلا تقبل فيه  
 شهادة الواحدة كما في شهادة المرأة على النكاح بعت على نكاح  
 يكون حق الرد فإن شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وإن كانت  
 مقبولة في حق النكاح والنيابة فكذلك هنا بل يحلف البائع وقال  
 الشافعي الأصل في المسلم الغيبة والقذف كبيرة ثم العهر عن إقامة  
 البينة يعرف ذلك إلى كونها كبيرة أي يتبين بالعهر عن إقامة البينة  
 أن القذف حين وجد كان كبيرة لأنه يصير كبير عند الخصم  
 فتكفي العهر على ما تلحق به فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم  
 شرعي سابق عليه أي على العهر عن إقامة البينة فيجوز القذف  
 بنبط الشهادة عند الشافعي وإن لم يجز ذلك عندنا لا سقط شهادة  
 جرم القذف وإنما سقط إذا تحقق العهر عن إقامة البينة فاقم  
 عليه الجدل بخلاف الجدل إذا لم يفعل حتى أي لا يكون إقامة الجدل  
 سابقا على العهر عن إقامة البينة فإنه فعل حسي لا مرد له فإن  
 اقيم الجدل قبل العهر فربما يكون بغير حق إما عدم قبول الشهادة فإنه  
 حكم شرعي يكون سجدان تحقق العهر بظهوره عدم قبول الشهادة  
 كان

كان فاثبات حين القذف وإن لم يحقق العهر بظهوره كان مقبول الشهادة  
 فكان مصادق في ذلك القذف قلنا القذف في نفسه ليس كبير  
 فإن الشهادة عليه مقبولة حسنة بحسنة الله تعالى وهو أي  
 القذف لا يحل إلا أن يوجد الشهود فإذا مضى يمكن من احصاء دهر  
 ولم يحضر صدار كبيرة فيكون العهر سوطا أي لزم القاضي شهادة  
 الزاني والعلة أصل لكن لا تصلح لاثبات رد الشهادة لما عرفت  
 أن الأصل لا يصلح صحة لاثبات بل للرد فحق فقط ثم إن البينة  
 على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته  
 ويجوز الزاني وإن تقادم العهد أي إذا البينة على الزنا  
 بعد ما جلد الزاني لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد أي رد  
 شهادة الزاني ولا يثبت الحد أي حذر الزنا على المقذوف  
 لأن تقادم العهد صار شبهة في دمي الحد بالالحاكم به  
 وهو قسمان ما ليس له الوجود حسي وما له وجود شرعي  
 فالأول بحدان يكون متعلق بحكم شرعي إما أن يكون سببا  
 لحكم آخر أو لم يكن كالزنا فإنه حد حرام وهو سبب لحد وكما في  
 ونحو ذلك الثاني كالبيع فإنه مباح وهو سبب لحكم آخر  
 وهو الملك وكما في الصلاة المحكوم به وهو فعل المكلف فثمان  
 ما ليس له الوجود حسي كالزنا والحد وما له وجود شرعي مع  
 وجود حسي فالمحكوم به لا بد أن يكون متعلقا بحكم شرعي



فبعد ان يكون كذلك لا يخفى من ان يكون سبيل الحكم شرعي اخذ  
ان لم يكن ففضل اربعة انواع الاول ما ليس لاله وجود حسي  
ومو متعلق بحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاهل ما كنونه  
متعلقا بحكم شرعي فلان الاكل قارة واجب واخرى حرام  
والثالث ما لاه وجود شرعي وهو متعلق بحكم شرعي سببا لحكم  
شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود  
وجود شرعي ومتعلق بحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالطلاق  
والوجود الشرعي بحسب اركان وشرايط اعتبرها الشرع فان  
وجدت فالرخص من اوصاف المقترحة شرعا الغير الذاتية  
يسمى صحيحا والافاسدا اي وان لم يحصل منهما الاوصاف  
المذكورة يسمى فاسدا وان لم توجد اي الاركان والشرايط يسمى  
باطلا والافاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح  
المطلق فمترادف الاول اي ما وجدت الاركان والشرايط  
وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به ما حقوق الله تعالى  
وحقوق العباد او ما اجتماعيه والاول غالب او ما اجتماعيه  
فيه والثاني غالب ما حقوق الله تعالى فاما لاه عبادا فخالقه  
كالابان وفروعه وكل مشترك على الاصل والمحقق به والتوايد  
فالابان اصله النصفين والافتاد ملحق بسحق ان تركه  
مع القدرة عليه لم يكن مؤثما عند الله تعالى وعند الناس

وهذا

وهذا عند بعض علماءنا اما عند البعض فالابان مؤثر النصفين  
والافتاد لاحقا الاحكام الربوبية ومو اصل في حقها اعمالا  
اصل في حق الاحكام الربوبية انما قاحية يصح ايمان المكره فيها  
حقا لاهيا ولا يصح رده وروايد الايمان الاعمال وعياده فيها  
مؤنة كصفة قلة العظم فلم يستطعها كمال الاهلية ومؤنة  
فيها عقوبة كالحج فلا يستدعي للمسلم لكن يبيح لاهه اي لان  
الحج لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة لا يبطر  
بالملك على ان القصة الاولى ومؤنة المؤنة غالب على ما سبق  
انه مؤنة باعتبار الاصل ومؤثر الاصل عقوبة باعتبار الوصف  
ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبيح عند  
محمد كالحج علم المسلم وعند ابي يوسف فيها مؤنة لان فيه اي  
في العشرية العبادة والكفر بينا فبها من كل وجه فاما  
الاسلام فلا ينال في العقوبة من كل وجه فبها من كل وجه فاما  
اي المضاعفة اشهد من الابطال اضلا اعلم ان محمدا فاس  
انما العشرية الكافر على ابقا الخراج على المسلم فقال ابو  
يوسف ان في العشرية العبادة والكفر بينا فبها بالكنية  
فيجب بغير العشر اما الخراج فلان فبها من العقوبة  
والاسلام لا ينال في العقوبة من كل وجه فبها من كل وجه فاما  
للمسلم وقوله فبها من كل وجه فبها من كل وجه فاما



والكفر فيها فلا بد من تعيين الكفر العشر والمضاعفة  
 استلزام الابطال فتضاعف اذ هي في حقه تسرع في الجواز  
 وعند الجحينة رجه الله تنقلب حرا جاء اذ التضمين  
 امر ضروري فلا يصح ان يتبع امكان الاصل وهو الخراج  
 لان التضمين ثبت بلجام العقوبة بخلاف القياس في قيام  
 باعياهم لان ذلك الطائفة كفار لا يوجد منهم الجزية منهم الجزية  
 وغيرهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية فلا تكون في حكمهم  
 وحق قائم بنفسه اي لا يجب في دمه احد كمنسوا القنايم والمعادى  
 وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة حرمان الميراث بالقتل  
 فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الحاطي مقصر  
 فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث  
 في القتل بسبب كهر البهر والشاهد اذا جاز اي شهدان مورثه  
 قتل زيدا فقتل مورثه فصاحبا ثم رجع عن الشهادة لم يحرم الميراث  
 لانه اي حرقان الميراث جزء المباشرة وحقوق دابره بين العباد  
 والعقوبة كالكفارات ولا يجب على السبب كهاجر البير لانها اي  
 الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا يجب الكفارات على  
 الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيها  
 اي في السبب والصبي لانه بها عند صفات المتلف وهذا  
 لا يصح في حقوق الله تعالى والكفر اي لا يجب الكفارات  
 على

على الكفر الوصف العبادية هي اي العبادية في الغالبية في الكفارات  
 الا كفارة الظن رفاة وصف العقوبة فيها غالب لانه اي الظن ر  
 منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة  
 غالبية فيها لقوله عليه السلام عليه ما على المظالم ولا جاعهم  
 على انما لا يجب على الحاطي ولا ان الاطوار عند السير فيه شبهة  
 الاباحة ثم ورد على هذا ان الاطوار لما عملها لم يكن فيه شبهة  
 الاباحة بل يجب ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضه قد دفع  
 هذا الاشكال لكن الصوم لما كان حقا فهو مسلم الى ما يجب  
 ما دام فيه فلا يكون الاطوار ابطال الحق ثابت بل هو منع عن  
 تسليمه الى المستحق فاجبنا الزاجر بالوصف اي العباد  
 والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة  
 اداء وقد وجدنا في الشرع ما مذكرا منه اي ما يكون عقوبة  
 وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس  
 اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا قائما  
 قال هذا جوابا لمن قال لم لم يعكس حتى يسقط بالشبهة ه  
 كالحودود تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة قضاء  
 القاضى في المنفعة اي المنفعة بربوبية هلال رمضان اذا رد  
 القاضى شيئا دته وقضى ان اليوم من سحبان فافطر والواقع عابدا  
 لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي ويسقط اذا افطر



لم خاصته او مرضت وكذا اذا اصبح منا بنا ثم سافر فافطر واما  
 حقوق العباد فالكثير من الحق في وما اجتماعه والاول  
 غالب حد القدر وما اجتماعه والثاني غالب البلاء لقصاص  
 واما حد قاطع الطريق فتحال من حق الله تعالى عندنا وهذه  
 الحقوق تنقسم الى اصل وخلق ففي الايمان اصله التصديق  
 والاقرار ثم صار الاقرار خلقا في احكام الدنيا اي صار  
 للاقرار الحجج قايما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم ادا  
 احد ابوي الصغير خلفا عن ادايه حتى لا يعتبر التبعية اذا  
 وجد ادلوه اي لما كان اداوه اصلا واذا والوالدين خلفا  
 فاذا وجد الاصل ومثا اذا الصغير العاقل لا يعتبر التبعية  
 فحكم بما كانه اصالة لا بكفه تبعية ثم تبعية اهل الدار  
 والقائمين خلفا عن ادا احد ما اذا عدا اي اذا عدم  
 الابوان والظنارة والبنين لكنه اي البنين خلف مطلق  
 عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال لما يكون النبيتم  
 خلفا عن لما مطلقا فيهم ثم اذا الفريض بنهم واحد كما  
 يجوز بوضوء واحد وعند خلف ضروري اي التيمم  
 خلف عن الماء عند الشافعي عند الحنابلة ما يدفع به  
 الضرورة حتى لم يجز اذا الفريض بنهم واحد وقال اي الشافعي  
 عطفا على قوله لم يجز في اذانين تجس وطا مريجي

ولا ينهم

ولا ينهم فيتومنا بما يغلب على خلقه طهارة ولا ينهم بنا على  
 ان النبيتم خلف ضروري فلا ضرورة ههنا وعندنا ينهم اذا  
 ثبت العجز بالتعارض اي بين الضر والظاهر ولا احتياج الي  
 الضرورة فانه خلق مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلق  
 عن الماء فتبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في  
 كل واحد منها بكماله فيجوز امامة النبيتم المستوفي كامامة المباح  
 للغسل وعند محمد وزفر النبيتم خلق عن التوفي فلا يجوز لان التوفي  
 صاحب اصل والميتيم صاحب خلف فلا ينبغي صاحب الاصل القوي  
 صلاة على صاحب الخلف الضعيف كما لا ينبغي المصلي بركوع وسجود  
 على التوفي وشرط الخلقية امكان الاصل لتبصر السبب منفعته  
 ثم عدمه عما هي كما في مسألة من التاخذ بالعمور باب  
 الحكم عليه ولا بد من اهليته الحكم وهي لا تثبت الا لعقل قالوا  
 هو نور يضي به طريق يستدركه من حيث ينهي اليه درك الحواس  
 فيثبت بها المطلوب للقلبية في نور يحصل باشراف العقل الذي  
 اخبر النبي عليه السلام انه اوانل المخلوقات فكما ان العين  
 مدركة بالقوة فاذا وجد النور لمحتج بخروج ادراكها الى  
 العقل فكذا طريق يستدركه فايتدا درك الحواس ارتسام  
 المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في  
 الحواس الباطنة وحينئذ يدانية تهرق القلب فيه بواسطة

انما يثبت في النفس الاشياء  
 من هذه النور العيني وهو نور



العقل بان يدرك الغائب من الشاهد او ينتزع الكليات من  
 الجزئيات المحسوسة ولهذا السبيل مراتب استعداد هذه  
 الانتزاع ثم علم البدئيات على وجه يؤصل الى النظريات ثم  
 علم النظريات منها ثم استقصاها بحيث لا تغيب وهذا  
 بما يتوسع العقل المستفاد والمتميزة بالنسبة هي مناط التكليف  
 اعلم ان ما ذكرنا من ترفيع العقل ودرجته متساوينا في كبرهم  
 ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتي وهذا مناسب لما قاله الحكماء  
 والتبديل بالشمس بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم يطلقوا  
 العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدرج والنظر  
 وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال  
 عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فيكون ان يباد  
 لهذا التعريف هذا الجوهر الذي يجري النبي عليه السلام  
 انه من اول الخلقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر  
 قوله تعالى الله نور السموات والارض وانصافا فيطلق  
 العقل على الانوار الغائبة من هذا الجوهر في الانسان فيمكن  
 ان يباد بهذا التعريف هذا المعنى ويلاحظ ان النفس الانسانية  
 مدركة بالقوة فاذا اشرق علينا الجوهر المذكور خرج  
 ادراكها من القوة الى العقل منزلة الشمس اذا اشرفت  
 خرج ادراك العاين من القوة الى العقل فالمراد بالعقل

هذا

هذا النوع المعنوي الذي حصل به اشراق ذلك الجوهر وقد يطلق  
 العقل على قوة النفس بها تنسب العلوم وهي قابلية النفس  
 اشراق ذلك الجوهر فمما اربع مراتب كما ذكرنا في المتي فيسمى  
 الاول العقل الهولائي والثاني العقل بالملكة والثالث العقل  
 بالعقل والرابعة العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم  
 فغير بوجوب الوجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجازيات  
 وقوله يستدعيه يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الخواص بداية  
 ونهاية وكذا الادراك العقلي بداية ونهاية ونهاية ذلك  
 الخواص هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية ذلك  
 الخواص ارساها المحسوس في احدى الخواص الخمس كما تسمى ارساها  
 في الخواص الباطنة والمشهور ان الخواص الباطنة خمس المحسوس  
 المشترك في مقدم الماع وهو الذي يرسم فيه صورة المحسوس  
 ثم الخيال ومخزاة المحسوس المشترك ثم الوجود في موخر  
 الدماغ يرسم فيه المعاني الجزئية ثم بعد الحافظة وهي  
 مخزاة الوجود ثم ثم التفكير في وسط الدماغ تاخذ المدركات  
 من الطرفين وينصرف فيهما ويركب تركيبا وتسمى مخبلة  
 انصاف هذا نهاية ادراك الخواص فاذا اتم هذا تنزع  
 النفس الانسانية من التفكير علوما فمما بداية تصرف  
 النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا في العلم



عند الله تعالى فمعرفة ما لا يتعلق بها العقل  
معرفة الصانع وبشيء علمها نظرية وأما ان نتعلق بشيء  
علمية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير  
وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها  
اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية  
النفس لاشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا يحاز  
امر للبدن حركته الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها  
والجوه المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن  
الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية  
المذكورة واذا لم تحرك الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها  
بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم معرفتها  
لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك  
الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل  
وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاديا في  
افراد الناس وذلك التفاوت بما هو لزيادة قابلية  
بعض النفوس ذلك الغرض والاشراق لستة صفات  
ولطافتها في مستبد الغيرة ونقصان قابلية بعض  
النفوس كدوراتها وكما فيها في أصل الخلق **مندرجا**  
من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات

الجودة

الجودة فيها فتصير سدت تناسها بذلك الجوهر وتزداد استغفارها  
بانوارده واستغفارها مغام انارده فالقابلية المذكورة سبب  
لحصول العلم والعلم يحصل من العلم والعلم سبب لزيادة تلك  
القابلية **والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه شاطئ التكليف**  
مستعذر فقدره الشرح بالبلوغ اذ عند يتم الخراب بتكامل الغي  
لجسامة التي هي مراكب للقوة العقلية ومضرة لها اذن الله تعالى  
وقد سبق في باب الامر بالخلاق في ايجابه الحس والفهم فعند  
المعتزلة الخطأ استوجه بنفس العقل **هذا دفع مسئلة الحس**  
والفهم المذكورة في باب الاشراق والصبي العاقل وشاهد الجبل  
مكلفان بالايان حتى ان لم يعتقدا كفا ولا يمانا بعد بان وعند  
الاشعري بعد ان لم يعتبرا كفا وشاهد الجبل فبعض قايده ولا يمان  
الصبي والمذهب عندنا المتوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل  
بالعقل ولا بالشرع ولم يمتنع عليه ايا الشرع ممتنع على العقل لانه  
ممتنع على معرفة الله تعالى والعلم بوحدايته والعلم بان  
المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا  
قطعا **لله و** لكن يتطرق للخطا في العقلات فان مبادئ  
الادراكات العقلية لخواص فيقع الالتباس بين القضايا  
الهمية والعقلية فيطرق الغلط في مقتضيات الامكان كما  
نرى من اختلافات العقلاء بل لاختلاف الانسان نفسه



في زمانين فصار له دليلان على التوسط بين مذهب الاشعرية  
والمعتزلة المبرزين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الخير  
والقدر وسند لكما التبع والحسن وثنا بينهما معارضة  
الوجه العقل في بعض الامور العقلية وتطرق في الخطا فيها  
وهو وجه غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج  
للانسان الى معرفته بنا على ما ذكر في الامرين فلا بد من  
انضمام شيء اخر اما ارشاد وتبيين لتوجيه العقل الى  
الاستدلال او اذرا ان زمان يحصل له التجربة فيه فيعيث  
على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة  
المذكورة في المتن وهي قوله فالعقلي العاقل لا يكلف بالابان  
لعدم استتمامه فجلنا الله تعالى علما تعالى حصول التجربة  
وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبار الاصل العقل كافي  
للمعنى وشرطنا الانضمام المذكور للمعجب والمرهقة ان  
غفلت عن الاعتقادين لا تبين عن روجها خلافا للقرنة  
وان كبرت تبين ان لم يدرك المتعة المذكورة لم يجعل حجة  
عقلها كافي في التوجيه الى الاستدلال لكن ان توجه علم  
حينئذ انما ادركت متعة افادتها التوجيه فجلنا حجة  
عقلها كافي اذا حصل التوجيه شرطا الانضمام اذا لم  
يحصل التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان  
يحصل

يحصل فيه التجربة ونجده يكلف فلا يفتن قاتل الشاهق ولو  
قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون اذا لا سلام  
فصل في الاهلية ضرر باب اهلية وجوب اهلية اذا افت  
الاولي فيها على الذمة وهي في اللغة الغزو وفي السمع وصف  
تصديده الانسان اهلا لاله وعليه قال الله تعالى واذا اخذ  
ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست  
بربكم قالوا نلشدنا الاية اخبار عن محمد جري تبين الله وبين  
بني ادم وعن اقرارهم بوحدا نية الله تعالى وروبيته الانشاء  
عليهم دليل على انهم يؤخذون بموجب اقرارهم من اد احقوق  
نحب للرب سبحانه وتعالى فلا بد لهم من وصف يكونون به  
اهلا للمعجب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي  
وقال وكذا انسان الرسا طابره في معتقد العرب كاسعا  
ليستهمون الخير والشر الى الطابره فان مرسا كما يمتنون به وان  
مربا ربا تساموا به فاستعمل الطابره في الحقيقة سبب الخير  
والشر وموقفنا الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم  
الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما فيه له من خير او شر والزمان  
عمله لزوم القلادة او الفصل العنق اي لا ينفك عنه ابدا  
فثبت الامة على لزوم العقل الانسان فجلنا ذلك اللزوم هو الزمة



فتوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصفه المضموني الذي  
به يلزم التكليف لزوم العادة او العطر العنق وقال  
الله تعالى وحملنا الانسان فكهة الآية تدل على خصوصية الاشياء  
بجمل اعتبار التكليف اي جها بما عليه فثبت هذه الايات  
الثلاث ان الانسان ان الانسان وصفه بعباده اهل لما عليه  
وقد فسر الذم بوضع تصديره اهلا لما له وعليه ولا دليل  
في هذه الآية على وصفه بتصديره اهلا لما له لكن المقصود هنا  
اثبات اهل الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود  
فاما التلايل التي على الوصف الذي يصير به اهلا لما له فكثير  
منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقا  
ومن قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جنجا فغير الولادة  
لذمة من وجهه فصح ان يجب له الحق لا يجب عليه فاذا ولد  
يصير ذمة مطلقا لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود  
حكمه وهو الاداء او كماله يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا حقوق  
العباد ما كان منها عرفيا وعرفيا يجب اي على العبيد هذا فهم  
من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداءه وما يجمل  
النيابة كذا كما كان صلبه شبه الموت او الارض كصفة القريب  
نظير الصلابة اليه شبه الموت والروضة نظير الصلابة شبه الاعراض

لاصله

لاصله شبه الاجرة اي لا يجب فلا يجمل القتل اي لا يجمل الصبي  
الدية والاداء عاقلا في هذا الكلام بتمامه لانه سيبد ان يكون  
حرا فلم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة  
كالقصاص ولا الاجرة كحرمان الميراث على ما ترقى باب  
الحكومة ومما قوله حرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في الصبي  
لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادة لا يجب  
عليه اما البدنية فظاهرة فان الصبي سبب العجز واما المالية  
فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يجمل النيابة فصار كالبدنية  
ولا العقوبات كالحودود ولا عبادة فيها مؤنة كصدق الفطر عند  
تجدد الحان فحق العبادة ويجب عند تمام الحان الى الكفا بالاهلية  
القاصرة وما كان مؤنة محضه كالعشر والحراج يجب وعلى  
لاصل المذكور ومما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لا يجب  
اذا الصلاة على المحارص والمحبس بها فيها الظهور وذلك في حق  
القضا وفي قضا بما خرج منسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم  
الذي يثبت في القضا خارج والآلة احتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم  
واجبا لان الحديث لا ينافي الصوم وعدم جوازها منها اي عدم  
جواز الصوم من المحارص بخلاف القياس فيستقل الى الخلف اي يستقل  
الوجوب الى الخلف ومنه القضا والمجنون المحد يوجب الحج في الصلاة  
والصوم وكذا الاغما المحدد في الصلوة دون الصوم لانه اي الاغما



ينذر مستوعبا شهر رمضان وأما الثانية فقاصرة وكاملة  
وتثبت بقدره كذلك أي اهلية القضا القاصرة ثبتت بقدره  
قاصرة واهلية إذا الكاملة ثبتت باهلية كاملة <sup>بقدره</sup> والقدر  
القاصرة ثبتت بالعقل القاصرة <sup>بموت</sup> العقل المبني والمحقق  
والكاملة بالعقل الكامل <sup>بموت</sup> العقل البالغ غير المعتوق ثبتت  
بالقاصرة انقسام فحقوق الله تعالى كالإيمان وفروعه يهيمن  
الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا  
واضربهم إذا بلغوا عشرًا وأما الضرب للتأديب جواب وهو أن  
يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من أهلها فلا يجب  
بأن هذا الضرب للتأديب لأنه عطف على قوله لقوله  
عليه السلام أهل اللطاب ولأن الشيء إذا وجد لا يتقدم شرعا  
الالحج أي لله للشرع وهو باطل فهما موحدان في دنية لغو محض  
ولا ضرر إلا في لزوم إدا به وموعنه موضوع وأما حرمان  
الميراث والفرقة فيضاهان في كسر الآخر جواب اشكال هو أن  
لزوم إدا الإسلام لما كان موضوعا للصبي فكذلك ضررا  
يلزم أن لا يثبت بالإسلام حرمان الميراث عن مورثه الكافر  
ولا الفرقة بينه وبين زوجته العربية لأن كلاما حردا غلب  
بأنهما مضاهان في كونه الآخر لا إلى الإسلام وأما ما مضى من  
البيان وإنما يعرف صحة حكمه الذي وضع له وكفى سعادة الدارين

(الرازي)

الابن كما أنساب لم ينفع لم يجد ضررا <sup>بموت</sup> لو كان ضررا لا يلزم  
سعيه الأب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض والكفر فيضاهان  
للميراث لا يلزم علما فيصح ردنه قبله أحكام الأخرى لا هنا  
سعي الاعتقادات والاعتقادات أمور موجودة صاعدة  
لا مرد لها بخلاف الأمور الشرعية وكذا أحكام الدنيا لا هنا  
ثبت ضمنا أي لأن أحكام الدنيا ثبتت بالكفر ضمنا والأحكام  
القصدية في الإسلام والكفر هي الأحكام الأخرى ولما  
كانت ثابتة ضمنا <sup>بموت</sup> ثبتت وإن كان ضررا مع أنه لا يصح منه  
قصد ضرر ويؤي على أنها تلزم تبعا أيضا أي الأحكام الدينية  
سبب الكفر يلزم للصبي تبعا لا بوجوب وإن كان لا يلزمه صرفا  
الضادة قصدا وأما حقوق العباد فما كان نفعاً محضاً  
كقبول الهبة ونحوه يصح وإن لم يكن وإن أجزأه  
أي الصبي المحرم أو العبد المحرم نفسه وعمل يجب الأجر استغناء  
وفي القياس لا يجب الأجر لبطان العقد ووجه الاستغناء  
أن عدم الصحة كان لحق المحرم حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل  
فوجب الأجر بغير محض وإنما الضرر في عدمه لوجوبه لكن  
في العبد ليس شرط السلامة حتى لا يلق فيه بضمي أي  
للف العبد المحرم في ذلك العمل بضمي فالمستأجر بخلاف  
الصبي لأن الغصب لا يتحقق في المحرر وإذا قابلا استحقان



المرجح الضيق يرجع الى الصبي والقيد المحجورين والرضخ عطاء  
لا يكون كثيرا اذ لا يبلغ سهم الفتنة ويصح تصرفهما وكيلين  
 بلا عتدة ان لم ياذن الولي وفي الفتنة اعتبار للادمية وويل  
 اي اذ كان المصارف والمناخ واقتدا في التجارات بالقرينة  
قال الله تعالى واستلوا السبل وما كان ضررا محصلا  
عطف على قوله فما كان نفعا كما لطلاق والمهبة والقرض  
لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرة اي لا يصح مباشرة  
 الولي الطلاق والمهبة والقرض من قبل الصبي الا الغرض  
للقاضي وان اخرج اقام مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء  
لان القاضي اقدر على استيفائه قال عليه صيانة الحقوق  
 ولا بد من هلاكها جملتها انية اي لما كان صيانة الحقوق  
 على القاضي والحال ان العبي رجا بذلك فبقرضها القاضي  
 ليلزم في ذمة المستقرض وبما من هلاكها وما يتردد بينهما  
 اي بين النفع والضرر كما لبيع والشراء حتى مما في حيث  
 ليخل المسترعي ما في ملك المسترعي نفع ومن حيث الترخيص البذل  
 من ملك ضرر يصح بشرط رأي الولي لانه اي الصبي اهل  
 لحكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه برأي الولي بمحل  
 بهذا اي باشر الصبي برأي الولي فليحصل بذلك اي مباشرة الولي  
 مع فصل نفع عبادته ونوسح طريق حصول المقصود ثم هذا  
 اي نفوذ

اي بصرف الصبي باذن الولي فيما ترد بين النفع والضرر عند  
اي خيفة رجه الله بطريق ان احتمال الضرر في تصور بزر  
برأي الولي فيصير كالبايع حتى يصح لعين فالحسن من الاجاب  
ولا يملكه الولي فاما من الولي اي بيع الصبي من الولي مع عين  
 فالحسن في روايته بصح لما قلنا انه يصير كالبايع وفي  
 روايته لانه اي الصبي في الملك اصيل وفي الراي اصيل  
 من وجه دون وجه لان لاصل الراي باعتبار اصل العقل  
 دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة اي  
 شبهة انه نائب المولى واذا كان كذلك سار كان الولي بيع  
 من نفسه مال الصبي بالغني فاعتبرت اي شبهة النيابة  
 في موضع المهبة وموا ينفع الصبي من المولى وسقطت  
 في غير موضعها اي غير موضع المهبة وموا اذا ما باع من  
الاجاب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند اي خيفة  
 رحمه الله بطريق انه اي تصرف الصبي بصير برأيه  
 اي برأي المولى كما شرقة اي المولى فلا يصح في الغبن العا  
 اضلا اي لامن المولى ولا من الاجاب واما وصيته اي  
 وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعاً للموت  
 قال عليه السلام ان تدع ورثتك اغنيا خير من ان تدعم  
 حاله يتكفون الناس اي يدون اكفهم ساكنين وانما ذكر



القضية لأنها تزد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سب  
لثواب الآخرة مع انه لا يزول المعصية به ما دام حيا عن ملكه  
فينبغي ان نفع وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعاً للموت  
وفي الوصية ابطال الارث **حتى شرع في حق الصبي** فرج  
في ان الارث شرع نفعاً للموت حتى لو كان ضرراً لما شرع  
في حق الصبي **الا انها شرعت في حق البالغ** كالطلاق  
جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضرراً لكونها ابطالاً  
للكل ينبغي ان لا نفع من البالغ فاجاب بانها شرعت  
من البالغ وان كانت ضرراً كالطلاق **فصل** الامور  
المعرضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية  
لها الجنون **وهو اخلال العقل بحيث يمنع جريان الآثار**  
**والأفعال على نفع العقل** الا نادراً **وهو في القياس**  
سقط لكل العبادات لمنافاة القدرة ولهذا عسر  
الانبياء عنه **وحيث لم يقد الا اذا سقط الوصوب** لكنهم سخطوا  
انه اذا لم يمكن لا يسقط الوصوب لعدم الجرح على انه لا ينافي  
اهلية الوصوب فانه يترك ويملك لبقاً ذمته وهو اصل  
للتواب لم عند **ابي يوسف هذا** **اشارة الى انه لا يسقط**  
الوصوب اذا لم يقد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا  
بلغ مجنوناً فالمتد مسقط وغير المتد غير مسقط في كل

واحد من الصور بين المتد مسقط وغير المتد غير مسقط  
عنده **ثم** الابتداء في العتلة بان يز يدعي يوم وليلة سالمة  
وعند محمد يصلوه فبغير الصلوات ستا وحينئذ الصوم بان  
يستغرق رمضان وفي الزكاة بان يستغرق الحول عند محمد  
وعند ابي يوسف اكثر كان **اي الجنون في اكثر الحول كاف**  
سقط الزكاة وانما اعمه فلا يصح لعدم ركن لعدم العقل  
وذلك لا يكون حجراً قائماً قال هذا جواباً لسؤال وهو ان  
عدم صحة الاسلام من الجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد  
انما يكون بطريق الحجر والحج انما شرع بطريق النظر ولا نظر  
في الحجر عن الاسلام لانه يقع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب  
بان عدم صحته ليس بطريق الحجر **ويصح تبعاً** عطف على  
قوله فلا يصح **واذا** اسلمت امراته عرض الاسلام على  
قلبه وبصره تبعاً لا بوجبه **اما** المعاملات فانه يؤخذ  
بضم ان الأفعال في الأموال لما قلنا في الصبي في اقل  
فصل الاهلية وهو قوله فحق العباد ما كان منها عرفاً  
وعظماً **لما بينا انه اهل لكن** هذا العارض من اسباب  
الحج وانما هو عن الأقوال فيفسد عباداته ومنها الصغر  
انما جعل الصغر من العوارض ومن حاله مع انه حالنا اصلية  
للإنسان في سبب الفطر بان الصغر ليس لادخاله الماتية



الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضي الصغر فبعض العوارض  
على الاهلية هذا الوجه اي حالة لا تكون لازمة للانسان  
وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان  
اعطاء التكليف فلعرفته تع فالاصل ان يخلقه على صفة  
يكون وسيلة للحصول لما قصد من خلقه ومي ان يكون  
من مبتداه طريقه قفا العقل تام القدرة كامل القول  
والصغر حالة منافية لهذه فيكون من العوارض فقبل  
ان يعقل كالجنون اما بعد فيجوز ضرب من اهلية الاداء  
لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل التسقوط  
عن التبايع فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان اذا اذاه  
كان فوقه لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الايمان لكن  
التكليف والعمل ساقطان عنه فلا يحرم الميراث بالعقل  
تغيب لقوله لكن التكليف واليهود ساقطان ولا يلزم  
على هذا الحرمان بالكفر والترك لانها ينافيان الارث فعدم  
الحق عدم سببه او لعدم الاهلية لا سجد جزا وانما هذا  
لان الحرمان سبب العقل انما هو بطريق الجزا فان القابل  
يحل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من  
الجزا بالشرط فلم يحرم ولا يشك هذا بالحرمان بالكفر  
والترك لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزا بل لعدم سببه  
في

في الكفر وعدم الاهلية بالترك ومنها العتة وهو الاخلاق  
في العقل كالحط في كلامه فيشبه مرة لكلام العقل ومرة  
لكلام المجانين وحكم حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا  
ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يوضع من الاسلام على زوجها  
كما لا يوضع عنده عن قبا الجنون بخلاف الصبي والفرق  
انما اي الجنون والعتة غير معدري والصبي معدرو  
ومنها النسيان وهو لا يباح الوجوب لكنه لما كان من جهة  
صاحب الشرع يكون عذرا في حقه فيما يقع فيه غابا  
لان في حق العباد ومما ان يقع فيه المرأة بتقصيرها كالاكل  
في الصلاة مثلا فان حالها مذكور وما لا يتقصير اما  
بان يدعوا اليه الطبع كالاكل في الصوم اذ فحرم انه مذكور  
في الانسان كما في الدجاجة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين  
فسلام النامي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم  
ومما كان عذرا عن الادراكات والحركات الارادية اوجه  
تأخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعد  
بلا حرج لعدم امتداد قال عليه السلام من نام عن صلاته فليأتم  
القرأة واذنكم لا يفسد هذا فقه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة  
ومنها الاعماء وهو تعطل القوى المذكورة والحركة اذ رتب  
مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصر



عند النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا **فان النوم حالة**  
طبيعية كسائر الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاعمال  
خلافه وجميع هذه الامور كان الاعمال فوق النوم لا سيما التلبس  
والانتباه من النوم في غاية السرعة اما الملبسة من الاعمال فغير  
ممكن فيبطل العبادات ويوجب الحداث في كل حال **اي** لو كان  
قائما او زكفا او ساجدا او متكبيا او مستندا بخلاف النوم وانما  
جعلناه كذلك لما ذكرناه من قوة سبب الاعمال وكسافته وظافته  
سببا للنوم فمناخاة الاعمال مما سلك الشدة المنطقة اشده من مناخاة  
النوم اياه فاجعل الاعمال حدثا في كل حال لا النوم وانما كثر وقوع  
النوم وقلة الاعمال يوجب ذلك دفع المحرج **ولما كان فادرا**  
في الصلاة مع السأ وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجب  
كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج ويؤخر الصلاة  
بان عبد حق يزيد في يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يجتر  
لان يندر وجوده شهر او سنة ومنها الرق ومن عجز حكي شريح  
في الاصل جزأين الكفر فيكون من حق الله تعالى لكسبه في البقاء  
امر حكي به بصير الجراء عرضة للملك فيكون حق العبد ولا يجتهد  
التجزي حتى لا يقر بمحاول النسب ان يصفه ملك فلان يجعل عبدا  
في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو عند **اي** لا يجتهد  
التجزي لانه يلزم من تجزئه تجزئ الرق فكذا الاعتاق عندنا لعدم

تجزي

تجزي لازمه اتفاقا فعن البعض معتق الكل عندنا عند ابي  
حنيفة تجزئة الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف  
في حقه ثم يلزم من ازالته كد زوال الرق وهو العتق فاعتاق  
البعض ليجاد شرط العلة **في** لا يثبت حق العبد تبع ثبوت  
حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله اي زوال  
حق الله تعالى تبع زوال حق العبد فعن البعض مكاتب عند  
الابي زوال الرق والرق يبطل ما لملكه المالا لانه مملوكه مالا  
فلا يملك المكاتب الفسري ولا يصح منه الحج **اي** من المكاتب والرق  
حيث اذا عتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدي قبل العتق من الواجب  
بخلاف الفقر **لان** منافع بينهما ملك للمولى اما استثنى من الصلاة  
والصوم ويصح من الفقهاء اصل القدرة ثابت لله وانما الزاد  
والراحلة منع الحرج ولا يبطل ما لملكه غير المالك كالنكاح والدم  
والعبودية فيصح اقراره بالحدود والقصاص بالسرقة المستهلكة  
سواء كان اقربها المادون او الحجر اذ ليس فيهما الا القطع وباقا  
من المادون واما من الحجر فيصح عند ابي حنيفة مطلقا **في**  
ابن القطع ورد المالك عند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف  
يصح في حق القطع دون المالك وباقى كما في اهلية الكرامات  
البشرية كالامة والحد والولاية فصفة الذمة حتى لا يجتهد الذي  
الاذا صلت اليها ماليتها الرقبة والكسب فصاع في دين لاهمه في



يشترط كمين الاستيلاء اي اذا استهلك مال الانسان والتجارة  
 لا فيها في ثبوت همة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل  
 بل بوجوبه خمسة وسبعمائة لغيره لغيره في حق النكاح اي يحل  
 للامراء اربع وثلثمائة وثلثمائة باعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق  
 في فصل التزويج اي يحل الامة اذا كانت متقدمة على الحر والحمل  
 اذا كانت مؤخر عنها او مقارنته وينصف المهر والعدة والقسم  
 والطلاق لكن الواحدة لا تقبله اي التنصيف في كامل وعدد الطلاق  
 عبارة عن اشباع الملكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اشباع  
 الملكية اشباع المالكية فكما يعتبر بالساجدين يعتبر بالرجال  
 ايضا قلنا قد اعتبرنا كنية التزويج من حيث ينقص عدد الزوجات  
 فان ما كنية في هذا العدد الناقص يلزم ان ينقص من النصف  
 فلما كان احد الملكين ومو ملك النكاح والطلاق ثابتا له  
 والملك الآخر ومو ملك المال ناقصا غير مستغنى بالكلية  
 لانه يملك البذل والرقبة اوجب ذلك فقولا في قيمته وانفق  
 به عنه عن دينه الحر بشي هو معتبر شرعا في المهر والشفقة ومو  
 عشرة امانا المرة وهي ما لكه لاحد مما هو الماردون الاخر  
 سبعمائة دينها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس  
 بمال ومو ملك المستعانة بالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول  
 ناقص لا يملك ملكا البذل لملك الرقبة فتكون قيمته ناقصة  
 عن

عن قيمة الحراي عن دينه لان قيمتها اي اذا بلغ قيمة العبد المقبول  
 خطا عشرة الاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم اما المرأة  
 الحرة فان ملك الاموال ثابت لها دون ملك النكاح فدينها  
 نصف دين الرجل هذا ما ذكرنا وقد وقع على هذا القريب اعتراض في خاطري  
 فقلت لكن هذه العلة لا تخص بالدينه وايضا يوجب الاكمال مطلقا  
 فيما مؤمن باب الاراد واج اي لو كان العلة لتقتضي دينه الصبي  
 عن دينه الحر هذا الامر وجب ان لا يخص هذا الحكم بالدينه بل يكون  
 مطلقا في جميع القصور ولا يكون الرق منصفنا اليه من الاحكام بل  
 يوجب نقصا فاقالنا في خلاص هذا ما ايضا لما ذكرنا ان احد الملكين  
 ثابت للمرفقين وهو الاراد واج ينبغي ان يكون كل ما مؤمن باب  
 الاراد واج كاملا في الارقا وليس كذلك ثم ما ثبت ان العلة لتقتضي  
 دينه عن دينه الحر ليست ما ذكرنا اردت ان ابين قاسموا العلة  
 لشبوت هذا الحكم فقلت قلنا تنقص دينه لان المستغنى اي  
 في العبد المالية فلا يصفى لكن في الاكمال شبهة المساقاة  
 بالحر فينقص ويؤهل للتصرف في المال حتى ان المادون  
 ينصرف لنفسه باهلية عندنا وعندكم السافح لا بد من  
 كماله كبر وعشره الخ لا فيظهر فيما اذن العبد في نوع من  
 التجارة فعندنا يعم اذني في سائر انواع وعنده لا يخصص  
 الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك



لم يكن اهلا لسيد وقلنا هو اهل التكلم والذمة فصحتح الي  
قضا ما يجب في ذمته وادى طريق السيد على انها اي اليد  
ليست بان فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف  
لملك المال • كونه ملوكا حال كونه مالا وهي الحكم الاصيل  
في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصيل في التصرفات فان  
الانسان يحتاج الي الاستعانة بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن  
الاستعانة الا بكونه في يده فشرع التصرفات ونحو الحصول  
ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الي ملك  
اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص الملك بالبيع فيقطع  
طمع الطامعين ولافضا الي التنازع والتقابل ونحوهما  
ثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة  
فانما يثبت ضرورة ان ملك اليد فينطلق ما قاله المالك  
اهلا للملك لم يكن اهلا لسيد لان مباشر سبب الملك  
لا يكون خاليا عن المقصود لان المقصود الاصيل هو السيد  
حاصل للعبد • فاما الملك اي ملك الرقبة • فانها امر  
حكم ضروري • اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته  
وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء اخر واذ كان كذلك  
فعدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان اهلا لذلك  
الغير المقصود لانه ملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت به

فالملك

فالملك للمولى خلافة له ان يكون المولى قابلا مقام العبد فان  
الاقتل انشئت الملك للمباشرة وموكا لو قيل في الملك اي العبد  
المادون في الملك بمنزلة الوكيل اذا اشترى شيئا ببيع الملك للمولى  
لم يبيع الملك للموكل في قول الوكيل • وفي بقا الاذن في مسائل يمرض  
للمولى وعامة مسائل المادون اي المادون في حالة بقاء الاذن  
بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل  
المادون اما مرض المولى فمقصود ان المادون ان يصر في حال مرض  
المولى وجا مجازاة فاحشة وعلى المولى ان لا يبيع تصرفه اضلا واذا لم  
يكن على المولى في المسئلة مجازاة يعتبر من ذلك لان جميع المال  
هو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة  
يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما  
عامة مسائل المادون فكما اذا اخذ العبد المادون عبدا من  
كسبه في التجارة ثم حفر المولى المادون الاول لا يجوز الثاني بمنزلة  
الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول ثم سمر الثاني وكذا  
اذا مات المادون الاول سحر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال  
في بقاء الاذن فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما اذا وكل  
به بخلاف المادون لكن في بقا الاذن موكا لو قيل • وهو محصوم  
الدم كالحملات • اي العصمة وقد فهمت من قوله وهو محصوم  
الدم • بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر والعبد والرقى يوجب



نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج • ان منافعه ملك المولى  
 الا ما استثنى • فلا يستحق السهم الكامل دينيا في الولايات  
 كلها فلا يصح امانا المجنى لانه تصرف على الناس ابتداء واما  
 امان المادون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه  
 اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدي كما في شهادة له لجلال رمضان  
 فان صوم رمضان ثبت اولا في حقه ثم يتعدي الى كافة الناس  
 ولا يشترط الولاية بمثل هذا • وينا في ضمان ما ليس بال  
 فلا تجب له فيه في جناية العبد بل يجب دفعه جزا • اي لا يجب  
 على العبد ضمان ما ليس به لان ضمان ما ليس به اطلعه والعبد  
 ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفعه المحارم فلا يجب الدية  
 في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني كانه يهب  
 ابتداء وعموم في حق المجني عليه وكون المتلف غير مارتبنا في  
 الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر بوجوب الحق المتلف  
 عليه فصارت رقبته جزا • الا ان يختار المولى الفداء فيصير  
 غايه الى الاصل فان الاصل في الباب حتى لا يطرأ الا فلا  
 وعند ما يصير كالحواله • اي الارش اصل في باب الجنائيات  
 خطأ لكن العبد ليس اهلا لا يستوجب عليه الارش لما قلنا  
 انه صلة فلما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقل عند ضمان  
 رقبته جزا لكن لما اختار المولى الارش فدأ عن العبد لئلا يفتقر  
 العبد

العبد صار وجوب الفداء غايه الى الاصل لا كالحواله التي هي اذا اقلس  
 التي بعد اختار الفداء لا يجب الدفع عند الجاني حينئذ وعند ما كالحواله  
 حتى يعود حق ولي الجنائية في الدفع • ومنها الغرض والنقاس  
 وما لا بعد ما ان الاملية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم  
 على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي اهلية لكنه لما كان فيه من  
 العجز سرعت العبادات فيه بقدر امكنه ولما كان سبب الموت  
 ومعلقة الخلاف كان سبب تعلق حق الوارث والعزيم فيوجوب  
 الحجر اذا انفصل بالموت الضمير في وهو يرجع الى الموت والضمير في كان  
 وفي فيوجوب وفي انفصل يعود الى المرض والمخيم ان الموت علة لان  
 نفوس الغير مقامه • مستند الى قوله • اي اول المرض وهو حال  
 عن قوله فيوجوب الحجر فان مرض الموت بوجوب الحجر ولا يظهر احد  
 مرض الموت الا باقصال فاذا انفصل به ثبت الحجر مستندا الى اول  
 المرض • وقد مر ما نصان به حقا ففقط • اي حق العزيم والوارث  
 وقوله في قدر متعلق بالحجر • فيجوز النكاح بهما منسلا • ففيه  
 مقدار مهر المنسل لم يتعلق حق الوارث والعزيم لان المرض يحتاج  
 الى النكاح لبقاء النسل وفي كل ما يحتاج مولاية لا يتعلق به  
 حق العزيم واذا لم يتعلق حقهما بهما المنسل لم يكن في الحجر عن النكاح  
 بهما المنسل صيانة حقا اذ لا حق له ما فيه وكل تصرف بحمل النسخ  
 يصح في حال المرض لم ينقص اذ الحقيق وما لا يجتمع اي النسخ كالاقتا



يصير كما مطلق بالموت أي بعد البعض فإن كان على الميت دين  
مستغرق بعد عيوجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في  
الكل فإن لم يكن مستغرقا بعد عيوجه لا يبطل حق الوارث  
في الثلثين والقياس في الوصية البطلان لكن المشرع عبورها  
نظرا إلى أي المدين لئلا ترك تقصيرات أيام الخبوة في القليل  
أن الحجر وترك إثارة الاجتهاد على الوارث أصله ولا يبطل الشئ الوصية  
للوارث إذا تولى بنفسه أعلم أنه تعالى فرضها ولا الوصية للوارث  
بقوله كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين  
والأقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله ففتح  
الأول بطلت أي الوصية للوارث صوره بأن بيع المريض عينا من  
الثمن من الوارث بمثل القيمة لأنه وصية بمصروفه الصبي لا بعناه  
ومعنى فإن يفر لأحد من الورثة فإنه وصية مضافا وخبيثة  
بأن الوصي لأحد الورثة وشبهة بأن باع الجيد من الأموال الربوية  
بروي منها وتقررت الجوده عطف على قوله بطلت في حقه  
أي في حق الوارث كما في الصغار أي أن باع الوكي قال الصبي  
من نفسه بموت الجوده حتى لا يجوز إلا باعتدال القيمة وما  
تعلق حق الورثة والغرماء قاله صورة ومعنى في حقهم أي  
في حق الورثة والغرماء حتى يجوز لأحد الورثة أن يأخذ الزكاة  
ويبيع باقي الورثة القيمة ولو قضا المدين حتى بعض الغرماء شادكم  
البينة

البينة ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة والغرماء بمثل القيمة  
ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يفتح بيع المريض من الأجانب بمثل  
القيمة لا ينفذ اعتناق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط  
في حق غيرهم فإن حق الغرماء والورثة لما تعلق بالزكاة من حيث  
التحريم فقط بالنسبة إلى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة إلى العبد  
تعلق حقهم بما لئنه لا بصورته فيصح اعتناق المريض من حيث الصورة  
مستحقا للحرية ولا يملك بعض الاعتناق لكن لا ينفذ من حيث المعنى  
وهي المالية حتى يجب السعاية في الكل إذا استغرق الدين وفيما  
وراء ذلك المال إذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب إلا أنه  
لا يمكن رده إلى الرق بخلاف اعتناق الرامس لأن حق المراهق في  
ملك اليد فقط فإن اعتناق الرامس ينفذ فإن كان الرامس  
غنيا فلا سعاية على العبد وإن كان فقيرا لسعي في أقدم قيمته  
من الدين لكن يرجع إلى المولى بعد غنا معتق الرامس حرمد يورث  
فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة  
المكاتب فلا تقبل شهادته ومنها الموت ومن عجز كله والأحكام  
هنا دنيوية وأخرية أما الأول فكل ما من من باب التكليف  
ليستقطبه إلا في حق الأثم وما شرع عليه لا حاجة غيره أن  
كان متعلقا بالعين يقع سقاها كما لو دعيته لأنها أي العين  
التي المقصود وإن كان دينيا لا سعي بحجج الدمة إلا أن يفهم بها أي



إلى الذمة. قال أو كبل ولا يجوز الكفالة عن ميت الأعد  
وجود واحد منها. أي الكفالة لا يجوز إلا إذا نع عنه مال أو كفل  
ويذكره الدرج مضافا إلى سبب صحيح في حيوته كما إذا حضر  
سبب وقوع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم  
لأن موته فيصح من الثلث وأما ما شرع له الحاجة فيحي  
فإن ينقضي به الحاجة فتبقى الزكاة على حكم ملكه حتى ترتب  
منها حقوقه ولقد بيع الكتابية بعد موت المولى الحاجة  
إلى الثواب وكذا بعد موت الكاتب عن وفاء الحاجة إلى  
انقطاع أثر الكفر دون حرمة ولادته وأما المملوكية فتأخذ  
هنا إذا الأصل في هذا العقد ثبوت البند. أي تأخذ  
في باب الكتابية وتموج جواب سؤال مقدم ومقارنه لما ذكرنا  
كلما يحتاج إليه لا يبيع لقيام الدليل على عدم بقاء  
والضرورة الموجبة للبقاء وغيره فثبت هنا عقد الكفالة  
أنما يمكن بقاءه إذا نزع مملوكية الميت ولا حاجة له أي بقاء  
المملوكية فلا يبيع عقد الكفالة لا يفع فالحاجب بان المملوكية  
تامة والمقصود من بقاء المالكية بقاء المملوكية رفقة  
فبيع ضمنا لا قصدا. وثبت الإرث نظر الخلاف والخلاف  
إذا ثبت سببها وهو من المولود يحجز الميت عن إبطالها  
فكذا إذا ثبت أي بخلافه. نصافيا لا يحتمل النسخ كغلق

العق

العق أي بالموت وإنما يثبت له الخلاف لأن تعليق الميت بالموت  
وصية والوصي له خليفة الميت في المص له. فيكون سببا. أي  
التعليق بالموت سببا. في الحال للميت. بخلاف سبب التعليق  
لأنه أي الموت كإبني. بتعين فإن قيل فإيجاز هذا أن لا يجوز  
بيع عبده على عتقه بامركا بن يقينا قلنا ببيع العبد المعلق  
عتقه بالموت إنما لا يجوز لأمرين أحدهما الاستحلاف  
كما ذكرنا في الثاني التعليق بامركا بن لا محالة فصارت مجموع  
الأمرين غلة لعدم جواز بيعه فكل منجز العلة. فلا يجوز  
بيع المذنب ونصير كما لو ولد في استحقاق الحرية دون سقوط  
التقوم لأن تقومها إنما يسقط لانفلا أسرهما صار المنع  
فيها أصلا والمال تبع على عكس ما كان قبل وفي هذا الأصل  
ومؤان ما يحتاج إليه الميت تبع دون ما لا يحتاج إليه قلنا  
أن المالكية تبع دون المملوكية. وقلنا المرأة تنسل الزوج  
في عتقها بخلاف العكس لأن ما كني حق له فيسبغ بخلاف  
مملوكيتها لا يملك حق عليها وأما ما لا يصلح الحاجة  
كالقصاص. لأن الفصل عقوبة وجبت لذرك الناصر  
عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج إلى هذا بل الورثة  
محتاجون إليه. فإنه يجب حقا للورثة ابتداء في صح  
قبل موت المخرج كمن السبب للفقد في حق الميت حتى يحذف



ولهذا • اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء الورثة • قال  
ابو حنيفة القصاص غير مورد حتى لا ينتجب بعض الورثة  
غصبا عن البيعة لكون اذا اقلب اي العصاص مالا هو يصلح الخراج  
الميت يعرف الى حواججه ويورث منه واما احكام الاحرة  
فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكنة فهي اما من نفسه  
واما من غيره واما الاول فمنها الجمل وهو اما جمل لا يصلح عند  
كجمل الكافر لانه مكابرة بعد وضع الدليل قد ماته الكافر  
اي اعتقاده • في حكم لا يجمل التبدل • كعبادة العنق مثلا  
باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا • بخلاف الاحكام القابلة  
للتبدل كبيع الحر مثلا فانه يصح منهم واما حكم بجملة دافعة  
للتعرض عند الساقية اي وباسه دافعة للتعرض لهم قوله  
عليه السلام الزكوة مما يدبون • فلا يجد الذي يشرب  
الخمر وعند ابو حنيفة هي وادعته • اي للتعرض وللدليل  
الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم  
كان الخطاب لم يتناولهم فيها • اي في احكام الدنيا اعلم ان  
الاستدراج يربب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج  
وتكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيقيم  
تحقيقا لكنه في الحقيقة تغليط كما بينا في فصل الخطاب  
بالشرايع ان الطبيب تعرض عن مداواة العليل عند اليأس  
تصوره

تصور الخفيف والامهال توقفهم في زيادة اوتكاب المعاصي  
وفي توقف الامهال كما يطلق بدليل الحديث وتوقفه عليه السلام  
امهلنا هرفظنوا انا امهلناهم وكما قال تعالى سنتدريجهم  
من حيث لا يعلمون واملوا لهم ان كيدي متين وقال امنا  
عليهم ليزدادوا امنا ولم يزلوا عذابهم بين وقال قوله ما  
تولي الاية • فثبت عند ابو حنيفة • يقوم الخمر والضمان  
بالبلائق وجوز ان البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان  
وطئ فيه • اي في نكاح المحارم ثم اسم يكون محصنا فان  
الفقه من الزنا شرط لاحصان القذف فعند ابو حنيفة ان  
وطئ في هذا النكاح لا يكون زنا فيجد قاذفه ويجب فيه  
التفقة • اي بنكاح المحارم • ولا يفسخ اي لنكاح المحارم  
ما دام الزوجان كما فرجا • الا ان ترافعا ثم اقام الدليل  
على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت لاحصان المحارم  
بقوله • لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي  
الحفظ فتكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض • فمقبره ان  
ديانهم يصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع  
في احكام الدنيا اي في الاحكام التي يصلح ديانته دافعة لها  
لا سواه لم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا واذا عرفت  
هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض



لا من باب التعدي إلى الغير شيئا ولا يلزم الدجال أن يهر  
قد يوافقه هذا جوابا على أن ديانتهم معتبرة في ذلك  
التعرض فافهم يجب أن يتروكوا على ديانتهم في باب الزوايا  
فاجاب بان معتقدتهم في الزوايا ليس من أجل لقوله تعالى وكلهم  
الزبور وقد يوافقونه وقد يخطئوا إلى غير هذا الجواب نظروا  
قوله ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به  
أن ديانتهم الصحيحة دافعة لهم فان ديانة الكافر  
لا تكون صحيحة بل المراد أن معتقدتهم وان كان باطلا دافع  
كنكاح المحارم مثلا فانه لا يجزى في سريعة من السرايح  
لا حله كان في سريعة آدم الضرورة ثم شريح في سريعة نوح عليه  
السلام فارتكاب المحرم ذلك وارتكاب أهل الكتاب لرجاء  
سيان والفرق بينهما صعب جدا ويكن أن يقال حرمة الزوايا  
مذكورة في التوراة فارتكابهم ذلك يكون بطريق الغش  
وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب الجاهل ولا يمكن  
لنا إلزامهم في جملة كتبنا فافترق فان قيل ديانتهم ليس  
بمحنة معدية إجماعا فلا يجب ضمان الحرمة عند التعذر  
والنفقة كما في محرم خلف بن يسي أحداهما زوجته لا يرث  
بالزوجة اعلم أن الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان  
وعدم وجوب حله عند عدم وجوب النفقة والحكم في المقيس  
عليه

على عدم الارتباط بالحكمان المختلفان في الأصل والفرع كدعوى مدعى  
تحت حكم وهو بمنزلة المدعى لهما وموان ديانتهم غير متعدي  
قلنا ثبت ديانتهم بما تقدم المحرم على ما كان فليس فيه إلا  
وقوع دليل الشرع ثم هو أي التعذر شرط للضمان لا حله وكذا  
للأخصان المقذوف شرط وجوب الحذف على القاذف وقال يكون  
في الباتية أي في الباتية تقوم بالأخصان الباتية الحذف والضمان  
بل الضمان والحذف ما يشان بالطلاق والخروج بالتعذر فاما يلزم  
القول بتعدي ديانتهم لو ثبتان الضمان والحذف باعقادهما تقوم  
والأخصان وكما يفعل كذلك واما السعة فاعلم دفعها للهلك  
فيكون دافعه لا متقدمة ولانها لما تأنى كحما فانا بصحة فيوجد الرجوع  
بديانة ولا كذلك من السيرة ونكاحهما كالوارث الآخر جواب عن  
الغيا من المذكور وهو قوله كما في المحرمي وقدره ان اذن البنت  
التي هي زوجية ضرر بالوارث الآخر أي البنت التي ليست زوجية  
فتكون متقدمة هنا واما عند ما قلنا ذلك اعلم ان ما ذكر  
هو مذهبنا في خيفة ائمتنا على قوله ما قلنا ذلك أيضا أي ديانتهم  
دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح  
المحارم ليس حكما أصليا بل هو في تقوم الحرمة بالكان ضروري في  
سريعة آدم عليه السلام لا يحل نكاح الأخت من بعد واحد  
أي نكاح المحارم كان في سريعة آدم حكما ضروريا اذ لو لا حواره



في ذلك العهد لا يحصل النسل أصلاً والدليل على هذا أن نكاح الأخت  
من بطن واحد لم يكن جائزاً في سريخة آدم وكانت النسبة الإلهية  
واحدة ذكر مع النبي بطن واحد والمشرع أن تزوج كل أنثى ذكر  
من بطن واحد وكان النكاح بين التومانيين حراماً ولا شك أن  
التومانيين مخلوقان من ما اندفق دفعة والوان من بطنين مخلوقان  
من ما بين الدفقتين فالأخت من بطن واحد أقرب من أخت لا  
تكون كذلك الضرورة تقتضي بالمعدي لم يحل القرابة فلم لا الأصل  
في نكاح المحام الحرة وقد ثبت بالضرورة لما انفقت الضرورة  
بكثر النسل شرع حل الأخوات فبقي نقد بركون دياتهم ودفعة  
دليل الشرع لا ثبت لمحل نكاح المحام أو بعد قصر دليل الشرع  
عنهم يقع الحكم على ما كان ومولوداً إذا ثبت هذا فنكاح المحام لا يكون  
مثلاً للأحرار ولا حلقات من نكاح المحام ووطي ثم أسلم فلها  
المعنى قال وأيضاً ولا يجب النفقة أيضاً عطف على الحكم المفهوم  
من الدليلين المذكورين ويعني بالحكم المفهوم عدم وهو بحسب  
القدح وأما على الدليل الأول فقط وهو أن نكاح المحام ليس حراماً  
أصلاً وذلك لأن دليل الأول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة  
وأما على الثاني وهو أن عدم القدح يندري بالمشبهة والنكاح  
أن صح لكون النفقة صلة مبتدأ فلا يجب به كالميراث ولو وجب  
تخير الديات متعقبة فلما حصل أن المراد بالمشبهة لندى التحريم

القدح شبهة عدم صحة النكاح وهذا الدليل مشهور بتسليم صحة النكاح  
للمحرم وكذا حكمه أصلياً في حقوقهم والمخبر أي جواب الجنبية  
في النفقة أما دفع المهر فإنما يجب له النفقة بما عي وقا لهم لا  
يكون قولاً بأن دياتهم متعقبة بدياتهم ودفعة وذلك لأن  
الزوج حارس للزوجة فإن حسبها دية نفقة يكون متعرضاً لها بالطلاق  
فإنما يجب له النفقة دفعه هذا التعرض ورد على هذا أن الجواب للنفقة  
ليس لدفع المهر لأن دليله وهو أنها من مع عن المرأة فأجاب بقوله  
وعنها لا بدفع الحاجة الدائمة بدوام الجنس وأما جهاد كرها  
أي لا يصح عداً وهو عطف على قوله وهو ما لم يحل لا يصح عداً ولكنه  
دفعه أي دون الميراث الأول يكون من صاحب الميراث في صفات  
الله تعالى وأحكام الآخرة لا يخالف للدليل الواضح لكنه لما كان  
ما ولا لقول كان دون الأول ولما كان سلم الرضا من طهرته  
والزامة فلا يترك على دياتهم فلزم جميع أحكام الشرع وكعمل الباغي  
فيصن بائناً مآل العادل ونفسه لأن يكون له منعه فيسقط  
ولأنه أي الالتزام ويوجب علينا بحادثته ولم يحرم الميراث بقتله  
لأن الإسلام يحتاج أي بينا وبين الباغي فيكون سبب الإرث  
موجباً والقتل حق فلا يكون مانعاً من الإرث وكذا أن قتل  
عادلاً أي لا يحرم الباغي الإرث أن قتل عادلاً لأنه حق في رعيه  
ولأنما سقطت عنه فلما كان الدار واحدة والبيان مختلفة



ثبتت العصمة من وجد فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالانكشاف  
 كما عصب ما لم يتعمم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه  
 رده واما اذا ائلف لا يجب عليه الضمان واما لم يئلف لان  
 القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض فكيف  
 من خالف في اجتهاده الكتاب كقول التستبيعي **عدها** فان فيه مخالفة  
 قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لغسوق القضا  
 بالشاهد واليهي اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان  
 لم يكونا رجلين فرجلنا امرأتان او التستبيعي المشهوره كما قيل بدون  
 الرضى على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة  
 والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجدت اي علامة القتل  
 استعملت الا وليا حسبي بمنعها كالتدعوى وخطا وهذا عند  
 السابق واما عند ما لا يقضي بالقول ان كانت الدعوى في العمد  
 وموخذ قول السلف وفي خلاف لقوله عليه السلام البينة  
 على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث وحديث العسيلة  
 من المشاهد او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة  
 السعد على بطلان دعوى لا ينفذ قضا القاضي فيه يملك الجأ  
 وموان الجمل ليس بجزء حتى ان قضا القاضي في هذه المسائل  
 لا ينفذ قضاؤه كقوله مخالف للكتاب او التستبيعي المشهوره  
 او الاجماع واما جمل يصلح شبهة عطف على النوبين المذكورتين  
 في الجمل

في الجمل **عدها** في موضع الاجتهاد الصحيح في غير مخالف الكتاب  
 او التستبيعي المشهوره او الاجماع او في موضع الشهادة كمن صلى الظهر  
 بلا وضوء ثم العصر **عدها** في موضع طرح ثم يذكر ان صلى الظهر بلا  
 وضوء ثم قضا الظهر بناء على هذا التذكرة ثم صلى المغرب على ظن ان  
 الفطر جائز بناء على هذا بوضعية الترتيب يقع المغرب لان الترتيب  
 محتمل فيه فلا يضر حيله فلا يجب عليه إعادة المغرب كما يجب  
 قضا العصر عندنا لانه اذا راعا صحة ظنوه وهذا راعى بخلاف  
 الاجماع وعند السابق لا يجب قضا العصر لعدم فرضية الترتيب  
 عند هذا اذا كان يزعم اذ وقت أداء المغرب ان عصره جائز ما لو علم  
 وقت أداء المغرب ان عصره لم يجز فعلته إعادة المغرب كما يجب قضا  
 العصر فان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز  
 اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء راعا صحة الظهر ولم يقض  
 الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الرضوخان من صلى صلاة بغير وضوء  
 جاهلا ان لا وضوء له ثم يقضا وصلى فرضا الحرام يذكر انه كان عيبي  
 غير وضوء فالعرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لمسن  
 ابن زياد فان عندنا ما يجب دعائة الترتيب على من تعلم وانصبا  
 فيه خلاف زفر فانه يقول اذا كان عند الم العرض الاول  
 يجزيه فهو في معنى الثاني للفاصلة فيجزيه العرض الثاني لم يجمع  
 العرضي صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر بوضوء راعا صحة الظهر



ولم يقض الظاهر لرفع القصر لأن روعه مخالف للماجع والمثلة  
المستشهد بها في الأولى والثانية وأذا عفي لحد الوليين ثم اقتصر  
الأخر على ظن أن القصاص من كل واحد على الكمال فلا قصاص عليه  
لأنه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فيضار  
هذا شبهة في در القصاص عن قاتل القاتل وكذا الجرح اذ ظن  
انه قطع فاعل عدو فلا كفارة عليه لأن قوله عليه السلام اخط  
المجروح والمجروح من شبهة في در الكفارة اذهبه الكفارة  
ما تدرى بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة  
ومن روي بجارية امراته او ولده فظن انها تحمل لا يجد لانه  
يوضع الاستباه فيصير شبهة في در الحد حتى يندى الحد  
الشبهة لا في النسب اذ لا يثبت النسب العدة لهذه الشبهة  
فان كانا ساهبا لوطي شبهة وكذا حرز في السلم فدخل اذنا فشب  
خارجا هذا بالحرمه اي لا يجد لان جملته يكون شبهة لا لانه  
يروي في السلم حيث حدد فان جملته بحرمه الزنا لا يكون شبهة  
لان الزنا حرام في جميع الاديان او شرع ومضى السلم اي يجب  
لحد لان حرمه في السابقة في دار الاسلام الذي تاكل فيها  
فلا بعدر جملته بحرمه الحرق فيصير شبهة في در الحد واما جلد  
تصلح عذرا هذا هو النوع الرابع من الجمل كجملته لم يباح  
بالشرع وكذا اذا انزل خطاب ولم يندى بعد في ديارنا كما في فقه  
اهل

اهل قبا فانهم اذا بلغهم عوبل القبلة وكانوا في الصلاة استأذ  
اما الكعبة فاستسقى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون  
كبري صلواتنا الي بيت المقدس قبل علمنا بالتحريك فانزل الله تعالى  
وما كان الله ليضيق ايمانكم اي هذا لكم لي بيت المقدس وقصة  
تحريم الحرم لما نزل تحريم الحرم في المعقاة رضي الله عنهم يارسول  
الله فكيف باحقنا الذي كنا نؤمنهم ليسرور الحرم وبأكلوت  
مال الميراث بعد التحريم قبل بلوغ الخطا باليهم فنزل قولك  
ليس على الذين امنوا وعلوا الصلوات جناح فيها طموا اذا ما اتقوا  
واستوا واما اذا انتشر الخطاب في ديارنا فقد تم التسليم  
فمن جملته يكون تقصيره كمن لم يطلب المأوى في العرافات وتيتم  
وكان الما موجودا لا يصح وكذا الجمل بانه وكيل او ما دون اي يكون  
عذرا حتى انصرف لا يصح اي من الموكل فان الوكيل قبل العلم بالوكالة  
يقع على الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف  
كبيع الفضولي وكذا جمل الوكيل بالعدل والمأذون بالحجر والموط  
بجناية العبد والشيخ بالبيع والامة المنكحة بالاعتاق واما  
بختيار والسكر بالنكاح لا بالخيار اي جمل الوكيل بالعدل وجمل المأذون  
بالحجر عذر حتى ان تصرف قبل العلم بالحجر والعزل يصح تصرفها وكذا  
جمل المولي بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل  
علمه بالجناية لا يكون عذرا للعدا وكذا جمل الشيخ بالبيع حتى



لو تابع الشفيع النار المستفوع بها بعد ما بيعت وانجها لكن قبل  
علمه يتبعها لا يكون سلميا للشفقة والامة المنكحة اذا جعلت  
ان المولي اعتبرها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل  
خيارها وكذا اذا اعلمت بالاعتاق لكن جعلت ان لها خيار العتق  
فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا ابلغت البكر التي زوجها  
غير الاب والجدة جازمة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا  
يكون سكوته تراضا اما اذا اعلمت بالنكاح جعلت ان لها الخيار  
لا يكون جهلها عذر حتى لا يبطل خيارها اجملا بالحاكم  
الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لان طلبه  
واجب عليها بدليل الشرع يجب ان يكون مشهوره في حقها  
بالمجهل لا بعذر وفي حق الامه خفي لان خدمة المولي سعلتها  
عن التعلم فالدليل خفي في حقها فتعذر بالمجهل ولان النكاح  
هو الزام الفسخ والامة دفع ذباذ الملك هذا فسخ  
بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالمجهل الا البكر وتصر بان  
البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والعقبة تريد بالفسخ دفع  
ذباذ الملك فان طلاق الامة ثمان وطلاق الحرة ثلاثة  
والجهل عدم اهلي يصح للتفيع لا للالزام وهذا الفرق الحسن  
من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشوايع لاسيما في السلب  
التي لا يعرفها الا الخذاق من الفقهاء حتى شرط القضا لاهتا بفرج

علي

عجل ان فسخ النكاح غير البلوغ الزام ضروري وخيار العتق دفع  
ضروري ومنها السكوة وما قام بطريق مباح كسكر المصطر والسكر  
بدون كما لا يخفى ولا فيكون قوما يتخذون الحنطة والسهم والعلل  
وموكا لاغا يمنع جميع التمرقات حتى الطلاق والعتاق واما  
بطريق محظور كالسكر بشراب محرم او مثل ذلك لانه اما جمل اي  
الملك اي بشرط ان لا سكر فالسكر بغير كسكر بالمحرم فيجوز  
اي بالملك من الملك وتكون القسم الثاني من السكوة هو سكر  
شراب محرم او بالملك لاسيما الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة  
واستسكاره وهذا خطأ متعلق بحال السكر فهو لا يطلق الا بنية  
اضلا فيكون محجل الاحكام ويصح عباداته واما بتعلق به بعد  
القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد الشخصا فالعدم ركسه  
ومو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك  
فخرج بلسانه عن كسبه لا يرتد واذا اسلم بيمين ككروه واذا اقر بما يجزله  
الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يجد له عذر فلو ان السكر دليل الرجوع  
واذا اقر بما لا يحتمل كالقصاص والقذف وغيرهما او باثر سبب  
للحد يلزمه لكن الما يجزى اذا صح واحد اختلاط الكلام اي حد  
السكر والمراد به الحالة المبهمة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة  
ان لا يترجى الا من من السما لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو  
ان لا يراى باللفظ معناه لا الحقيقة والمجازي وهو قصد الحد



وَمَوْأَن يَرَاد بِهِ أَحَدُهُمَا وَشَرَطَ أَنْ شَرَطَ بِاللِّسَانِ وَلَا يَكُونُ دَلَالَةً  
أَي دَلَالَةً الْهَزْلُ أَيْ شَرَطَ الْهَزْلُ أَنْ يَجْرِيَ الْمَوَاضِعَةُ قَبْلَ الْعَقْدِ  
بِأَنْ يَبْقَى سَكَمٌ بِلَفْظِ الْعَقْدِ هَذَا وَلَا يَشَرَطُ كَوْنُهُ أَيْ  
كَوْنُ الشَّرْطِ وَمَوْأَن الْمَوَاضِعَةُ فِي لَفْظِ الْعَقْدِ بَلْ يَكْفِي أَنْ يَكُونَ  
الْمَوَاضِعَةُ سَابِقَةً عَلَى الْعَقْدِ وَمَوْأَن الْهَزْلُ لَا يَتِمُّ فِي الْأَمَلِيَّةِ  
أَصْلًا وَلَا اخْتِيَارًا لِلْبَاسِرَةِ وَالرِّضَا لَهَا بَلْ اخْتِيَارًا لِلْحَكَمِ وَالرِّضَا  
فَوَجِبَ الشَّرْطُ فِي الصَّرْفَاتِ كَيْفَ يَنْقَسِمُ فِيهَا أَيْ فِي الْاخْتِيَارِ وَالرِّضَا  
وَيُقَامُ فِي الْأَسَانَةِ وَالْاخْتِيَارَاتِ وَالْاِعْتِقَادَاتِ أَمَّا الْأَسَانَةُ  
فَأَمَّا أَنْ تَحْتَمِلَ الْبَعْضُ أَوْ لَا فَتَحْتَمِلُهُ كَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَمَا إِنْ  
يَتَوَاضَعُ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ أَيْ يَجْرِي الْمَوَاضِعَةُ قَبْلَ الْعَقْدِ بَلْ  
يَتَكَلَّمُ بِلَفْظِ الْبَيْعِ عِنْدَ النَّاسِ وَلَا يَرِيدُ الْبَيْعَ فَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى  
الْأَعْرَاضِ أَيْ قَالَا لَا بَعْدَ الْبَيْعِ أَمَّا قَدْ عَرَضْنَا قَدْ بَعِثَ عَنْ الْهَزْلِ  
وَجَنَابِطِ الْحَدِّ فَصَحَّ الْبَيْعُ وَتَبَدَّلَ الْهَزْلُ لِأَعْرَاضِهِمَا وَإِنْ اتَّفَقَا  
عَلَى بِنَا الْعَقْدِ عَلَى الْمَوَاضِعَةِ صَارَ كَخِيَارِ الشَّرْطِ لَهَا مَوْبِدًا أَيْ  
لِلْمُتَعَاقِدِينَ لِرُجُوعِ الرِّضَا بِالنَّاسِ إِلَى الْحَكَمِ هَذَا كَيْلًا عَلَى  
كَوْنِهِ يَنْتَزِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ خَالًا إِذَا بَعِثَ بِالْخِيَارِ وَالرِّضَا بِالْبَاسِرَةِ  
حَاصِلًا لِلْحَكَمِ وَمَوْأَن الْمَلِكُ فَيُفْسِدُ الْعَقْدَ كَمَا فِي الْخِيَارِ وَالْمُتَعَدِّ  
لَكِنْ لَا يَمْلِكُ بِالْقَبْضِ فِيهِ لَعَلَّ الرِّضَا بِالْحَكَمِ هَذَا اسْتَدْلَالٌ  
عَنْ قَوْلِهِ فَيُفْسِدُ الْعَقْدَ فَإِنَّ الْمَلِكَ بِالْقَبْضِ يَبْثُ فِي الْبَيْعِ الْفَائِدَةَ

نحو

قال

فَإِنْ نَقَضَ أَحَدُهُمَا التَّفَضُّلَ فَإِنْ لَجَّازَهُ فِي الثَّلَاثَةِ أَيْ جَازَاهُ  
فِي ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ خَالَفَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ أَيْ يَنْقَلِبُ جَائِزًا كَمَا فِي الْخِيَارِ  
الْمَوْبِدَ لَا رَفْعَ الْمُسَدِّ وَعِنْدَهُمَا لَا اسْتِقْدَادَ الْإِجَارَةَ بِالثَّلَاثَةِ  
وَكُلَّمَا جَازَاهُ جَازَ الْبَيْعَ كَمَا فِي الْخِيَارِ وَالْمَوْبِدَ لَا إِنْ لَجَّازَ أَحَدُهُمَا  
لَا فَخِيَارَ الشَّرْطِ لِلْمُتَعَاقِدِينَ فَيَتَوَقَّفُ عَلَى إِجَازَتِهِمَا وَعِنْدَهُمَا  
لَا يَسْتَرْطِ فِي الثَّلَاثَةِ وَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى أَنْ لَمْ يَحْضُرَا شَيْءٌ أَيْ لَمْ  
يَقْعُدْ فِي خَاطِرِهِمَا وَقَدْ قَبِلَ الْعَقْدَ لَمْ يَتَيَّنْ عَلَى الْمَوَاضِعَةِ وَأَعْرَاضِهَا  
أَوْ اخْتَلَفَا فِي الْأَعْرَاضِ وَالْبَيِّنَاتِ بَعِثَ الْعَقْدَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ  
عَلَى الْإِجَارَةِ وَمَوْأَن أَوْ فِي الْإِعْتِبَارِ مِنَ الْمَوَاضِعَةِ الَّتِي لَمْ تَتَّصِلْ بِهِ  
أَيْ بِالْعَقْدِ لَعِنْدَهُمَا أَيْ لَا يَبْصُرُ الْعَقْدَ عِنْدَهُمَا فَأَعْتَبَرَ الْعَادَةَ  
فَإِنَّ الْعَادَةَ تَحْقِيقُ الْمَوَاضِعَةَ مِمَّا مَكَّنَ أَنْ الْمَوَاضِعَةُ سَبَقَتْ فَلَنَا  
الْأَخْرَاجُ الْآخَرُ وَمَوْأَن الْعَقْدُ نَاسِخٌ لِلْمَوَاضِعَةِ السَّابِقَةِ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا  
لَمْ يَضَعْ عَلَى الْمَوَاضِعَةِ وَاعْلَمْ أَنَّ بَقِيَّةَ التَّقْسِيمِ الْعَقْلِيَّ قَسَمًا لَمْ يَذْكُرْهَا  
مَالَا أَعْرَضَ أَحَدُهُمَا وَقَالَ لَأَحْرَمَ يَحْضُرُ فِي أَوْ بِنَا أَحَدُهُمَا وَقَالَ  
الْآخَرُ يَحْضُرُ فِي شَيْءٍ فَعَلِيَ أَصْلًا فِي حَنِيفَةَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَدَمُ  
لِلْمُتَوَسِّطِ كَالْأَعْرَاضِ فَعَلِيَ أَصْلُهُمَا كَالْبَيِّنَاتِ وَأَمَّا أَنْ يَتَوَاضَعُ عَلَى الْبَيْعِ  
بِالْعَيْنِ يَحْتَاجُ أَنْ يَتَوَاضَعَ فِيهِمَا يَهْمَلُ بِالْمَوَاضِعَةِ الَّتِي صَوَّرَهَا أَعْرَاضُهَا  
وَأَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ يَهْمَلُ بِطَائِفَةِ الْعَقْدِ فِي الْكُلِّ وَالْعَرَقُ لَهُ بَيِّنٌ  
بِالْبَيِّنَاتِ وَأَمَّا أَنْ الْعَقْدَ بِالْمَوَاضِعَةِ هَذَا يَجْعَلُ قَوْلَ أَحَدِ الْأَقْبِيَّةِ







عند عدم سواه لا في الأصل أو القدر أو الجنس في الأعراض  
تليزم الطلاق والماله كذا في الاختلاف وعدم الخضوع  
أما عند أبي حنيفة فلترجيح الإيجاب أي ترجيح العقد على  
المواضع وقاعدتها فلعدم ناسر الخبار فإنه إذا شرط  
في الخلع الخبار لها عند الطلاق واقع والمال واجب  
والخبار باطل وعند أبي حنيفة لا يقع الطلاق فلا يجب المال  
حتى تنسأ المرأة فكذا في مسئلتنا على كلاً من هذين وكذا في  
البناء عندهما على أن المال يلزم تبعاً أعلم أن المال في الخلع  
والعتق على ما زال الصلح عن دم حبيب عند مما يطرد في السبعة  
والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط المقاصص والنهز  
لا يؤثر في هذه الأمور فثبت ثم المال يجب ضمناً لا قصداً  
ولا يؤثر النهز في وجوب المال وعند أبي حنيفة يتوقف على  
مسئلتها وأما تسليم الشفعة فطلب المواتية يكون كالكو  
لأنه لما اشترى بالخبر عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب  
فتبطل الشفعة وبعد التسليم باطل لأنه من جنسها يبطل  
بالمخيار حتى لو قال سللت الشفعة على أي بالخيار ثلاثة أيام  
يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقياً وكذا الأبرار أي  
يبطل أبر الغريم ههنا لا كما يبطل الأبرار بشرط الخيار وأما  
الأخبار في النهز يبطله سواء كان فيما يحمل الشيخ أو لأنه بعد

صحة الخبرية الأبرار بالطلاق والعتق ملها باطل  
فكذا ههنا وأما الاعتقاد فالنهر بالردة كذا لا يستحقاق  
فيكون مرد العين النهز لا مائة مائة أي ليس كغيره بسبب ما  
نزل به وهو اعتقاد من كذا الكفر إلى تكلم بها ههنا لأنه  
غير معتقد معناه بل كغيره بعين النهز فإنه استحقاق بالدين  
وهو كغيره فعوده بالله منه قال الله تعالى أنا كنا نخوف ونلاعب  
قل أما بعد وابتاعوه ورسوله كنتم تستهزون لا تعتذروا قد كفرتم  
تعدائنا بكم وأما الأسلام ههنا فلا فيصح لأنه انشأ ليجعل حكمه  
الرد والراخي ترجيحاً بجانب الإيمان كما في الأكره ومنها الشفعة  
وهي خفة نغري الإنسان فمقتضى العقل بخلاف موجب العقل  
وقال الإمام فخر الإسلام مؤول العقل بخلاف موجب الشرع من وجه  
واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وإنما قال من وجه لأن  
النذر أصله شروع هو البر والاحسان إلا أن الأسلاف حرام  
والفرق ظاهر بين الشفعة والعتق فإن المصنوع يشابه المجنون  
في بعض أفعاله وأقواله بخلاف السفير فإنه لا يشابه المجنون  
لكن بعينه أما ذبحاً وأما متضياً فتتابع مقتضاهما في الأمرين  
من غير نظير ودعوى في عواقبها ليقف على أن عواقبها محودة أو  
وصحة أي مذمومة وهو لا ينافي الأصلية ولا سياسن الأحكام  
واجبوا على منع ماله في أدل الملوخ لقوله تعالى ولا توتوا السفهنا



اموالكم ثم علق الايتام فاسياس ريشد منكرو لا ينفك سن  
الحديثة عن مثله الا نادرا فيسقط حينئذ المنع. وفي خمس  
وعشرين سنة لا فة اقل مدة البلوغ الساعشر سنة واقل مدة  
الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يكون المرء فيه جدي خمتا  
وعشرين سنة. واختلفوا في التسقية فعند ما يخرج البحر  
من نفاذ التصرفات القولية. لان النظر واجب حقا للذات  
فان العفو عن صاحب الكثرة حسن وان اعتبر عليها كالتقلد  
عند فان عفو القصاص فيه حسن فغايتة ما في فعل السفيه  
ابتداء كبره ومتركب الكثرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر له  
وقياسا. عطف على قوله حقا لانه على منع المار والاصحاح  
العبارة لاجل النفع فاذا صار حضورا يجب دفعها وايضا  
حقا للمسلمين فان الشبهة ان لم يحجوا اسرفوا فركب عليهم الدين  
فيضع اموال المسلمين في ذمتهم مثل مثل ان يستر بحجارة بال  
ديار ولا فلس له فيقتربها في الحال كما فعله واحد من طرقات طلبة  
العلم في تجار وفستاده دخل بوزات يوم في سوق الخاسرين  
فخرج جارية فبلغت في الحسن غايته فخرج عن مكانه فخرجها  
وكان في الفقر المترتب بحسب لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك  
ما لا يجعله ذريعة الى ما اصلها فاستعار من بعض خلائه ثيابا  
نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعظم الملوك فلبس لباس الملوك  
وركب

وركب شركا درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق  
فطن التجار انه حالهم بخار الخلب بعد جهاد المجلس على تفرق ودعي  
صاحب الجارية دسا ومها فاشترها بالغا واعتقها وتزوجها  
في المجلس بحضرة العدو ولقد حج الى منزله متلبيا بهجة وسرورا  
ورد العواد الى اهلها فاما لاجا البائع لتقاضى الثمن ليم المشتري  
وعرف قنونه واخذ من خمسة عشرة سنة. وهذا ما عي ان الانسان  
يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف وعند ابي  
حنيفة نعم والله لا يجوز ان العتمة لما كان مكابرة وتركى للتراب  
عن علم. اي صاد رغن علم ومعرفة. لم يكن سببا للنظر وما ذكر  
من النظر حقا لانه قد للمعابر لا واجب كما في صاحب الكسرة  
واما بحسن. اي بحسب التسفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوجه  
وكذلك اهللية والعبادة والاهلية نعمه اصلية واليد رابطة  
فيستل قياسا للحج على منع المار اذا كان الحرج بطريق النظر. اي  
عند ابي يوسف ومحمد بلحق في كل حكم الى من في الحاجة اليه نظر  
من السبي المريع والمكره. والحج يستحب السعد عند ان ولدت  
جارية فادعاه ثبت نسبته منه وكان الولد حرا لا يستبد عليه ولا جارة  
ام ولد ثمة وان مات حرة لان توفيق النظر في الحاقه بالمصالح في حكم  
الاستيلاء فانما يحتاج الى ذلك لابقا نسبه وصيانة ماله ويلحق  
في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعي نسب ولد جاريته



يكون في ذلك كما لا يخفى على من يتقن من جميع ماله ولا شيء من ولا  
ولها لأن حاجته مقدمة على حق غيره ولو اشترى هذا  
الخمر عليه ابتداء ومعرفة وقبضه كان شراره فاسداً ويقع  
الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شري السكر  
فيثبت للمالك بالقبض فإذا ملكه بالقبض التزام الثمن وق  
العتبة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه ومو  
في هذا الحكم ملحق بالعتبة وإذا لم يجز على الخمر شيء لا يسلم  
له أيضاً من سقاية فتكون السقاية الواجبة على العهد للمبايع  
وهذا الخمر عندنا أي الخمر المختلطة خفيه الذي يطرق النظر •  
أنواع أقسام سبب السفر فيجب بنفسه أي بنفس المتسافر لا احتياج  
إلى أن يجز القاضي عند محمد ويجز القاضي عند أبي يوسف ولما  
سبب الذي بان يخاف أن يلحق ماله بالبلية في المراضعة  
المذكورة مفصلة • بيع أو قرار فيجب على أن لا يصح تصرفه إلا  
مع الغرماء وإن لم يكن معها متصل بما قبله وموفوله فيجب  
وإذا انقضى عن بيع ماله لقاضي الدين فيبيع القاضي هذا  
ضرب من الحجة ومنها السفر وموخرجه مريد لا ينافي الأملية  
ولا شيء من الأحكام لكنه من أسباب التخفيف بنفسه لأنه  
من أسباب اشتتت خلاف المرض لأن بعضه يضرب الصوم وبعضه  
لا واختلوا في الصلاة فعندنا الشافعي القصر خصته وعندنا السني

لقول

لقولنا بشدة رضي الله عنها فرضت الصلاة ركعتين  
فأقوت في السفر وأبدت في الحضرة لأن حد النافذة يصدق  
على الركعتين الساقطتين وليس سبب القدوة وعدم الأخادة  
التخفيف على ما مر أي في قصد الدوام والرحمة وإنما ثبت هذا الحكم  
أي القصر بالسفر إذا اتصل بسبب الوجوب أي إذا اتصل السفر بسبب  
الوجوب ومو الوقت فيثبت القصر في الأمان إذا لم يتصل بسبب  
الوجوب بل اتصل بحال القضا ولا يجوز القصر ولما كان السفر  
بالاختيار قبل إذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يزال له القصر  
بخلافه الرضوخ لكن إذا افطر بقصر السفر شبهة في الكفارة وإذا  
سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما إذا مرض والفرق بينهما أن الصحيح  
إذا افطر حكماً عليه بوجوب الكفارة ولكن إذا مرض في هذا  
اليوم تسقط الكفارة لأنه تبين بخروج المرض أن الصوم لم  
يكن واجباً عليه في هذا بخلاف عرض السفر فإنه امر اختياري  
والمرض ضروري • ولحكام السفر ثبت بالخروج بالنسبة المشهورة  
وإن لم يتم السفر عليه فالنسبة المشهورة ما روي عن رسول  
الله صلى الله عليه وسلم فأصحها به أنهم ترخصوا بخص المسافر  
بحجاً وزهراً العمار والقياس وإن لا يثبت القصر إلا بعد مضي مدة  
السفر لا حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روي  
ثم إذا أوفى لأقامة قبل الثلاثة يصح وإن في غير موضع الإقامة



وان نفاها بعد الثلاثة بشرط موضع الإقامة لان الاول  
منع اي نية الإقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا  
رفع اي نية الإقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع  
استل من الرفع وسفر العصى بوجبه الرخصة وقد مر  
اي في فصل الذي على ان العصى منفصلة عنه فان الرفع وقطع  
الطريق والبرق مقصية وان كان في المصرف تلك حصية والرجل  
قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم الطريق قصد  
الذي على هذا السفر يجمع في غير من وجه خلاف السكر فانه  
عصيان بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخصة المنوطة به وال  
العقل وقوله تعالى غياغ ولا عواد اي فكل غير طائفة لا يحاور  
حد سد الرمي قد تستك الشافع فيلعدم الرخصة لمن سافر سفر  
العصى فجعل قوله تعالى غياغ حال من قوله تعالى من اضطر  
وغير بقوله لا بد من تقدير قوله فكل ثم يجعل غير باغ حال من  
الكل فعناه غير طائفة فصد لها ولا اكل الميتة تلهوا  
وافتنابا بل ما كلفا دفعا للمضرة ولا حاد حاد ما يسد جوعته  
ولا يبغي ان يتجاوز حد سد الرمي ولا يعدا اي لا يرفعها بجوعته  
اخرى ومنها الخطا وان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصد  
تماما كما اذا رجا في صيد فاصابا نسا فافاه قصد الرمي لكن لم  
يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصح عذر في سقوط

حق الله تعالى اذا حصل عن الجهاد وبصلح شريطة في العقوبة حتى  
لا ياتر امر القتل ولا يؤخذ بجده وقصاصه لا يندرجا كل ولا يجب على  
المؤذون وليس بعدد في حقوق العباد حتى يجب ضمان العبدان  
لانه ضمان مال الاجزاء فعل وبصلح الى الخطا محققا لما مر صلة  
لم يعامل مالا ووجب بالفعال كالدنية انما قال هذا لان ما يجب  
بسبب الخلل لا يكون الخطا محققا فيه كما ذكر في المتن ولا يندرجا مال  
وهو جبال الكفارة اذ لا ينفك عن الضرب نقصير فيضلع سببا بانه  
داير بين العباد والعقوبة اذ هو جبال قاصر الضمير يرجع الى  
تمامه والبر والمتراد به الكفارة ويقع طلاقه عندئذ لا  
عند الشافع لعدم الاختيار فصارت كالفايم قلنا ان دوام  
العمل بالعقل بلا سهو وغفلة ام لا يتوقف عليه لا يخرج  
فاقيم البلوغ مقامه لا مقام النقطه والرقنا فيما بي عليها  
كالبيع اذ لا يخرج في دركهما فقريران الاصلان يحتبر  
الاغفال لا وان يكون صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة  
لها اذا كانت صادرا عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر  
ولا يشهد الاحسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان  
نسئنا او اخطانا ولان السهو والغفلة مذكوران في  
الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يتوقف عليه  
الا لا يخرج فاقصا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو



وعقلة اقامة الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة  
 لما يقتضيان نقصان العقل فاذا كحل بكثرة التجارب  
 عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا اذا دأب وكل عمل صدر  
 عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن  
 العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر ان رتبته في وقت  
 ما هذا معنى قوله دام العمل بالعقل الحر وانما لم يعم البلوغ  
 مقام النقطة حتى اطلنا اعتبارات النائم وكذا لم يعم البلوغ  
 مقام الرضا في التصرفات المنبثقة على الرضا كما لا يبيح وقوعه  
 او لا يخرج في ذلك النقطة والرضا ولا يحتاج الى اقامة  
 الدليل مقامهما فان الاصل في الامور الحقيقة التي تعدد  
 الوقوف عليها ان يقام ما هو دليل عليها مقامها كما في السفر  
 مقام المستعة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر النقطة  
 والرضا دفعا لسيرة السلف فانه قال لوقام البلوغ  
 مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم واقام البلوغ  
 مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله  
 ويقع طلاقه قوله واذا جرى البيع على لسانه اي  
 لسان الخاطي خطأ وصدق خصمه يكون كبيع المكرم واما  
 الذي من غير ذلك الاكره هذا هو التفسير الثاني من العوض  
 المكتسبة ومما يلحق بان يكون لفوت النفس والعضو منها

مقدم الرضا مقصد الاختيار والتفويض لمجي بان يكون لغيره فبعد  
 او ضرب وهذا مقدم الرضا غير مقصد الاختيار والاكراه بهما  
 لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكرم عليه اما فرض كما اذا  
 اكرم على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكرم على الاخطار  
 بنار وفضا او مرض علة كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر  
 او حمل كما اذا اكرم على قتل مسلم بغير حق حتى يجرم مرة  
 • وبما شره اخري ولا الاختيار اي لا ينافي الاختيار لانه حمل  
 على اختيار الاهل واصل الشافعي في ذلك ان الاكره بغير  
 حق ان كان عذرا شرعا لقطع الحكم على فعل الفاعل لعدم  
 اختياره الاكره عند الشافعي اما ان يكون بحق كما الاكره على  
 الاسلام وقاسا بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا ولما ان  
 لا يكون ولعلم انها اقتصرت لفظ الفاعل مقام المكرم بالفتح و  
 لفظ الحامل مقام المكرم بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر  
 والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضا اي رضا الفاعل  
 ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل بنسب ولا يبطل فتبطل  
 الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطله لان  
 الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال •  
 اذا اكرم على اتلاف ماله الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل  
 ممكن فيجعل الفاعل التام الحامل • وان لم يكن اي الاكره



عذرا لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيجوز ان يفتقر  
 القاتل مكرهين فاما يقتصر الحامل بالسبب جابا لثقال  
 وموانه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون  
 الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتصر هو ولا يقتصر الحامل  
 لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي فلجانب بان الحامل  
 انما يقتصر بالسبب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا  
اي الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحر في بيع المديون  
 قاله لقضاء الديون وطلاق المولي بعد المحدث الاكراه بعلق  
بما ذكره ومما اسلام الحر وطلاق بعد مدة الاملاء لا اسلام  
الذي به اي بالاكراه لان اكراه الذي عليه الاسلام ليس يوجب  
 فيبطل ما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل  
والحبس عنده سزا واصليا ان الاكراه المطلق لما افسد الاختيار  
 فان يخاف هذا الاختيار اختيار صحيح ومما يختار الحامل بصير  
 لاختيار الفاعل كالمعدوم اي صيرورة اختيار الفاعل  
كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان  
 اختل ذلك اي كونه آلة ينسب الى الحامل والاي لم  
 يجمل كون الفاعل آلة للحامل سواء منسوبا الى الفاعل والاي  
كلنا لا نعلم ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان  
 التعلم بلسان الغير متنع فان كانت اي الاقوال بما لا تنفع

ولا توقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تفقد لانها اي  
 الاقوال التي لا تنفع تفقد مع الهزل وهو يباقي الاختيار  
 والرضا بالحكم ومع خيار الشرط عطفية قوله مع الهزل وهو  
 يباقي الاختيار فضلا اي يباقي الحكم فضلا اما اختيار السبب  
 فالحاصل في الخبر فلان يفقد بالاكراه اي الاقوال التي تنفع  
 بالاكراه وهو يفقد الاختيار اولى وجه الاولوية ان في الهزل  
 اختيار المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا  
 به متباين اما الاكراه والرضا بالسبب والحكم متباعد فيه  
 اما اختيار السبب فالحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق  
 والعتاق موافقين في الهزل من غير اختيار بالحكم والرضا به فوقعوا  
 في الاكراه مع فساد الاختيار اولى بهذا ما قالوا ولكن يرد عليه  
 ان اختيار السبب والرضا به كاصار في الهزل بدون الفساد  
 اما في الاكراه فلا رضا بالسبب فضلا واختيار السبب موجود  
 مع الفساد فلا يلزم مع الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه  
 واذا انفصل لقبول المال اي اذا انفصل الاكراه بقبول المال  
في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لا فدية اي الاكراه بعد الرضا  
 بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه  
 اي على المال كما في خلع الصغرة فانه يقع الطلاق بلا مال  
 بخلاف الهزل لانه عند الخلع خفيفة فلان الرضا بالسبب ثابت





ابقى المهرل دون الحكم فيصح ليجاب المال فيتوقف الطلاق  
 عليه اي على الما الذي الخلع بطريق المهرل كما في خيار الشرط  
 من جانبها اي اذا حالها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على  
 قبول المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب  
 الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع عبث في نفسه معاوضة  
 في حكمها واما عندهما فالهرل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب  
 وان كانت مما تنسخ وتوقف على الرضا كالبيع والاجارة  
 بنفسه المسمى غيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقابر  
 كلها القيام الدليل على عدم الحرمة والافعال منها لا تحتمل  
 ذلك اي كون الفاعل الاله الحامل كالاكل والشرب والزنا  
 فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله الاله  
 تبدل محل الجناية فيقتصر عليه ايضا لان في تبدل محل  
 مخالفة الحامل وفيها بطلان الا لراه كراه المحرم على  
 قتل الصيد لانه المصلحة على الجناية على احرامه ولو جعل  
 الاله يصير المحل احرام الحامل وكذا اكره على البيع والتسليم  
 والتسليم يقتصر عليه لان كراهه على تسليم البيع ولو  
 جعل الاله يصير تسليم المصوب وتبدل ذات العقل ايضا  
 فان البيع حينئذ يصير حصام والاعتاق وان لا يحتمل  
 ذلك اي لا يحتمل كون الفاعل الاله الحامل لانه هذه

الاقوال

الاقوال لكن الاتفاق فعل يحتمل فالحاصل ان الاعتاق  
 صرف قولي لكنه اتفاق في المعنى الاول لم يجعل الاله فيقضي  
 على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتفاق يجعل الاله  
 فيضمي الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتفاق فعل يحتمله  
 فينقل الى الحامل فيضمي ويكون الاله للفاعل لانه من  
 حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه  
 التبدل اي وان لم يلزم من جعله الاله تبدل محل الجناية  
 يجعل الاله كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه وتلفه  
 يخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب  
 الجناية عليه فقط اي على الحامل فان كان عمدا يقتصر هو  
 فقط لكن في الالم لا يمكن جعله الاله لانه اكرهه بالجناية  
 عاده ولو جعل التبدل محل الجناية فبما ثم كل منهما والحرمة  
 انواع حرمة لا تسقط ولا يخالها للرخصة كالقتل والجرح  
 والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك ومما في ذلك  
 سواء اي القاتل والمقتول واذا كانا سواء لاجل الفاعل  
 قتل غير تخليص نفسه وكذا جرح الغير اي اذا اكره على  
 جرح الغير بالقتل لاجل الجرح لاجرح نفسه حتى لو اكره  
 على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة  
 يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معني فان ولد الزنا



بمنزلة المالك فا نقطاع نسبه عن العيول ان كان على  
 الزنا لا يحل الزنا. حرمة سقط كالميتة وللزنا والختان والاكراه  
 للملحى بينهما لان الاشتان من الحرمة حل. وهو قوله تعالى وقد  
 فضل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم. حتى ان امتنع الم لا يفر الملحى  
 اي لا يبيحها غير الملحى لعدم الضرورة وحرمة وحرمة لا تسقط  
 لكن تختم الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى الي لا تختم الشر  
 ككبر الكلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط اهل لا بد واما  
 في حقوقه الي تختم السقوط في الجملة كالعبادات فترخص  
 بالملحى وان صبر صار شهيدا وقد مر في فضل الرخصة والزنا  
 المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف  
 زناها اي اذا اكرمت المرأة على الزنا بالملحى رخص لها فان  
 حرمة الزنا عليها باحق الله تعالى وليس من باب الاكراه على  
 قتل النفس وفي زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب  
 من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل  
 فانه بمنزلة لانه قطع النسب. ولما رخص زناها  
 للحمل لا يجد بغير الملحى للشبهة فجدد. اي اذا اكرمت  
 المرأة على الزنا بالملحى يكون زناها مخصصا ينبغي انما  
 ان زنت بغير الملحى يكون زناها شبهة الرخصة  
 فلا تحل اما الرجل فزناه لا يرض بالملحى فان زني بغير  
 الملحى

٢٧٥  
 الملحى بعد عدم شبهة الرخصة واما حقوق العباد كالانكاح  
 مال السلم فحكمه حكم اخوته في انه يرض بالملحى وان صبر  
 صار شهيدا والمراد باخوته حرمة لا تختم السقوط  
 وحرمة تختم السقوط لكنها لم تسقط واما حق الله تعالى  
 ويحب العنان لوجود العصمة. والله ولي الرحمة لله

علي التمام وعلى الرسول افضل الصلاة

والسلام ثم تمام بعون الله

المالك المنان علي يد

افقر العباد الي

الملا الجواد

محمد البرناوي



تخيرا في نصف شهر صفر سنة اربع وتسعين والفا  
 قوله اللهم اجعله لوالديه سلفا وذخرا قال شراح وماله ابن ابي زيد القيرواني رحمه الله  
 هو بالذال المعجمة لان ما يذخر في الاخرة يكون بالمعجمة وما ينظر  
 في الدنيا يكون بالهمزة ومثله هدم بالهمزة في المحسوسات تقول هدمت  
 الدار والحائط بالهمزة ولم يدم في المعاني بالمعجمة تقول هدم السبي النكاح  
 ومثله ايضا نفذ ان كان في المعاني فبالهمزة تقول نفذت الحكم وان  
 كان في المحسوسات فبالهمزة قال الله تعالى ما عفاكم بنفذه وقال النفاذ البحر  
 قبل ان تنفذ كلمات ربي فاحفظه





بسم الله الرحمن الرحيم

قال سيدنا شيخ مشايخ الاسلام قاضي القضاة تقي الدين  
ابو الحسن علي السبكي الشافعي رحمه الله فابتدأت جرت في درسي  
في العادلية يوم الاثنين الثالث والعشرين من شهر صفر  
سنة خمس واربعمائة وسعياً في تحصيلها فيها الحاضرون وهم معزوزون  
بحسبنا بلغهم من العلم فخطرت في بالي صنفت به عليهم ووجدت  
كتبت في البيت ليقف علي من يستخرج به لانه زبد كلام من  
تكلم من العالم في ذلك وصنفته وزدت عليه تحقيقاً لم يلزموا  
بها و مثل ذلك يصح به الاعنى اهله ولم ار ان احسن بها عن ذلك  
احمد بل انعمها ونسخة ما كتبت هذا كثر الكلام في العام المخصوص  
والعام الذي اراد به المخصوص وفي الفرق بينهما وفي ان العام المخصوص  
مجان ولا يجري في العام المراد به المخصوص الذي اراه في ذلك  
وبالعلم التوفيق اما العام الذي اراد به المخصوص فهو العام اذا اطلق  
واراد به بعض ما يتناولوه فهو لفظ مستعمل في بعض مدلوله وبعض  
الشيء غيره فالذي عندي في بظري ان المجان قطعاً الا ان قيل ان  
العام دلالة على كل فرد من افراده دلالة مطابقة فقد  
يقال على هذا بان حقيقة في كل فرد فان جازا خلاف فيه فاما  
يجوز هذه الجهة ومنه الادارة في هذا النوع على ما ظهر لنا  
ان تكون مقارنة لاول اللفظ ولا يكتب بطريقها في اثباته

لان

لان المقصود بها نقل اللفظ عن معناه الي غيره واستعماله في  
غير موضوعه وليست اداة اخراج لبعض المدلول بل ارادة  
استعمال اللفظ في شيء اخر غير موضوعه كما يبادى اللفظ مجازة الخارج  
عنه لا فوق بينهما الا ان ذلك خارج وهذا كما خلا لان البعض  
داخل في الكل ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة  
لا ياسبان يقول لانه استعمال اللفظ في غير موضوعه ولا في غير  
موضوعه بل بصير استعمال المشترك في احد معنييه وهو استعمال  
حقيقه وارادة احد معنيي المشترك عند من يمنع استعمال المشترك  
في المعنييه لانك انما لا تخرج من موضوعه ولا تجعل مجازاً  
بل هي معني لا استعمالاً وما عند من يجوز استعماله في معنييه فهم  
يختلفون اذا استعمال في معنييه حاله مجازاً ام لا في حبله مجازاً  
فكذلك لان الاستعمال الحقيقي عنده هو استعمال المعني احد معنييه  
ومن جعله حقيقة كما عام كما هي طريقة السبكي الامدي في النقل  
عن الشافعي رضي الله عنه فيصير البحث فيه كالبحث في العام المراد  
به المخصوص فنية نظراً لاننا نعلم ان المشترك وضعه الواضع لكل من  
المعنييه وحده بخلاف العام ولكن ادي مساق البحث على  
طريقة الامدي على ما قلناه وبوتسك الي شرط مقارنة الارادة  
في هذا النوع لاول اللفظ ما ذكره الفقهاء في تكليف الاحرام وفي  
كنايات الطلاق واذا حققت هذا المعنى انبسطه كما في العام



المحصور فهو العام اذا اطلق واريد معناه محصورا عند بعض افراده  
 فالارادة فيه ارادة الاخراج لا ارادة الاستعمال فهي تستببه  
 الاستثناء ولا يشترط مقابقتها لاول اللفظ ولا يجوز تأخيرها عن  
 اخر بل يشترط ان لم توجد في اوله ان يكون في الثاني ويؤيد هذا  
 ما قاله الفقهاء من مسيئة الطلاق وان يشترط اقتران النية  
 بنفس اللفظ قبل فراغه من التخصيص اخرج كما ان الاستثناء  
 اخرج ولهذا تقول المحصيات المنفصلة اربعة الاستثناء  
 والغاية والشرط والصفة والمحصور في الحقيقة هو الارادة  
 الخفية وهذه الاربعة المحصور المنفصل خمسة اذ لا على تلك  
 الارادة وتلك الارادة ليست ارادة استعمال اللفظ في غير  
 موضعه فلذلك لم يقطع بكونه مجازا بل حصل التردد ومنشأ  
 التردد ان الارادة اخرج بمعنى المدلول هل يصير اللفظ مراد به  
 الباقي او لا فالحق لا قوي يشبه الخلاف في الاستثناء وهذا يقوي ان  
 العام المحصور حقيقة لكن الاكثرون على انه مجاز ووجهه ان  
 يجعل اللفظ موضوعا يستعمل في معناه بتمامه غير مخرج منه شيئا  
 ففي استعمال غير مخرج منه شيئا كان مجازا لاستعماله في غير الوجه  
 الذي وضعه الواضع عند الاطلاق هذا فيما يحتمل المجاز وهو ما كان  
 ظاهرا كالعام ما ما كان نكالا لعدد فلا مجاز فيه وليس بالاجزاء  
 المحصور يظهر المراد ان المحصور المنفصل يأتي في العام ولا يأتي  
 في العدد



في العدد والاستثناء في العام كما شئت عن الارادة التخصيص والاستثناء  
 قبل العدد هو المحج بنفسه لا بدلالة على ارادة متقدمة ولهذا  
 لو ارادة فقط ولم يوجد لفظ الاستثناء لم يصح في العدد ويصح في  
 العام ولذلك لو قال انت طالق ثلاثا ونوي بغلبة لا واحدة  
 لم يصح ظاهرا ولا باطنا ولو قال انت طالق ثلاثا الا واحدة  
 وماتت قبل نطقه بقوله الا واحدة وقع الثلاث نعم يشترط  
 نية الاستثناء قبل فراغ اللفظ لاجل الربط فالنية فيه شرط  
 لا اعتبار بالاستثناء بعده وليست مؤثرة والنية في التخصيص  
 مؤثرة في الاخراج وحدها وتدل عليه تارة بمحصور منفصل  
 وتارة بمنفصل والنية في العام المراد به المحصور مؤثرة في نقل  
 اللفظ عن معناه المحج ومعه هنا يعرف ان عدد من الحاجب  
 التبدل في المحصيات ليس بجديد لان الاول في قولنا اكلت  
 الرخية ثلثة يشبه العام المراد به المحصور لا العام المحصور  
 فانظر الى هذه المعاني وتفهمها ثم تذكر ما قد مت في العام المراد  
 به المحصور يعرف الفرق بينهما واحكامهما واستكرس ذلك

واشتغرتي والمجد لله

وصلي على سيدنا محمد وعلي

اله وصحبه وسلم

سليمان

امير